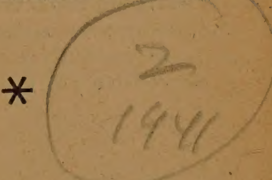
PARAIT en VOLUME
ou en Fascicules
340 pages. — 30 fr.

Deuxième Année
~~FASCICULE I~~
192 pages. — 15 fr.

Directeur : ***R. P. CAYRÉ, A. A.***

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1941 *



ÉTUDES

CHRONIQUES

PARIS
P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

DESCLÉE & Cie
30, Rue Saint-Sulpice — Paris-VIe

LIBRAIRIE CATHOLIQUE E. VITTE
Pl. Bellecour, Lyon - 102, rue Jean-Bart, Paris-IVe

DESCLÉE DE BROUWER
76 bis, Rue des Saints-Pères — Paris-VIIe

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
90, Rue Saint-Dominique, Paris-VIIe

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

PROGRAMME — RÉDACTION

Études et informations religieuses : doctrine et pratique.

Chaque année forme un tout complet, sans articles à suivre à d'autres années. Elle est fournie, soit en volume aux *souscripteurs*, soit en fascicules aux *abonnés*.

La fin de 1941 paraîtra en septembre.

A partir de 1942, l'A. T. paraîtra en trois fascicules (janvier, mai, septembre) de 192 p. (15 fr.), ou en volume de 576 p. (45 fr.).

Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy et aux *Études augustiniennes*.

Centre de rédaction : Lormoy, par Montlhéry (S.-et-O.) : c'est là que sont envoyés les manuscrits, les revues d'échange, les ouvrages à annoncer et toute communication relative à la rédaction.

Secrétaire : R. P. G. Gabel, A. A.

ADMINISTRATION

Éditeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, Paris.

Autres centres d'abonnement et de vente :

à Paris : Desclée et Cie ; Desclée de Brouwer ; Études augustiniennes.

à Lyon : E. Vitte.

Conditions pour 1941 : fascicule, 15 fr. ; année entière (2 fasc.), 30 fr. A partir de 1942, fascicule, 15 fr., année entière (3 fasc.), 45 fr.

(Étranger, prix spéciaux.)

Les *abonnements* partent du début de l'année.

Les *souscriptions* pour l'année doivent être prises dans les six premiers mois, ou, plus tard, s'accompagner de celle de l'année suivante ; la souscription est accompagnée d'un premier versement de 10 fr., le reste devant être versé à la réception du volume.

CHRONIQUES

Philosophie (A. Sage).

Écriture Sainte (L. Soubigou).

Droit canonique (F. Petit).

Histoire.

L'Actualité religieuse (J. d'Aubray).

PARAIT en VOLUME
ou en Fascicules
352 pages. — 30 fr.

Deuxième Année
FASCICULE II
160 pages. — 15 fr.

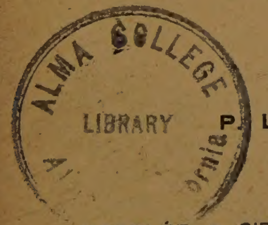
Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1941 *

ÉTUDES

CHRONIQUES



PARIS
P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

DESCLÉE & Cie
30, Rue Saint-Sulpice — Paris - VIe

LIBRAIRIE CATHOLIQUE E. VITTE
3, Pl. Bellecour, Lyon - 10, rue Jean-Bart, Paris-VIe

DESCLÉE DE BROUWER
76 bis, Rue des Saints-Pères — Paris - VIIe

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
90, Rue Saint-Dominique, Paris-VIIe

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

PROGRAMME — RÉDACTION

Études et informations religieuses : doctrine et pratique.

Chaque année forme un tout complet, sans articles à suivre à d'autres années. Elle est fournie, soit en volume aux *souscripteurs*, soit en fascicules aux *abonnés*.

Le présent numéro est le dernier de 1941.

A partir de 1942, l'A. T. paraîtra en trois fascicules (janvier, mai, septembre) de 192 p., ou en volume de 576 p.

Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy et aux *Études augustiniennes*.

Centre de rédaction : Lormoy, par Montlhéry (S.-et-O.) : c'est là que sont envoyés les manuscrits, les revues d'échange, les ouvrages à annoncer et toute communication relative à la rédaction.

Secrétaire : R. P. G. Gabel, A. A.

ADMINISTRATION

Éditeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, Paris.

Autres centres d'abonnement et de vente :

à Paris : Desclée et Cie ; Desclée de Brouwer ; Études augustiniennes.

à Lyon : E. Vitte.

Conditions pour 1941 : le fascicule séparé, 20 fr. ; année entière par souscription (2 fasc.), 30 fr. A partir de 1942, le fascicule séparé, 20 fr., année entière par souscription (3 fasc.), 45 fr.

(Étranger, prix spéciaux.)

Les *souscriptions* pour l'année doivent être prises dans les six premiers mois, ou, plus tard, s'accompagner de celle de l'année suivante ; la souscription est accompagnée d'un premier versement de 10 fr., le reste devant être versé à la réception du volume.

CHRONIQUES

Morale (G. Gabel).

Spiritualité (L. Soubigou).

Liturgie.

Bibliographie spéciale.

Avantages des BONS DU TRÉSOR

★ **INTÉRÊT PAYÉ D'AVANCE**

Lorsque le souscripteur achète son Bon, l'intérêt lui en est payé sur-le-champ. Exemple : s'il s'agit d'un Bon de 1.000 Francs à 2 ans, l'acquéreur ne doit verser que 940 Francs. La différence de 60 Francs représente l'intérêt de 3 % qu'il encaisse, de la sorte, à l'instant même où il prend son Bon.

★ **EXEMPTION DE TOUS IMPÔTS**

Les revenus des Bons du Trésor sont affranchis de tout impôt. Leurs bénéficiaires ne subissent donc :

- Ni impôt cédulaire sur les valeurs mobilières (25 % à partir du 1er Juillet 1941) ;
- Ni surtaxe exceptionnelle (5 %) ;
- Ni impôt général sur le revenu ;
- Ni droit de transmission :
- Ni frais d'aucune sorte.

Ils n'ont pas à faire mention de ces revenus dans la déclaration annuellement adressée au contrôleur des contributions directes.

★ **FACILITÉS DE REMBOURSEMENT**

L'argent placé en Bons du Trésor n'est pas immobilisé. D'abord parce qu'il porte intérêt. Ensuite parce qu'il peut être transformé en billets de banque dès que l'on en a besoin (escompte ou avances par la Banque de France).

★ **AUCUNE FORMALITÉ**

Pour souscrire, vous n'avez à remplir aucune formalité ; pas même à donner votre nom. Aucune formalité non plus, à l'échéance, pour obtenir le remboursement : il suffit de présenter le Bon.

★ **OU TROUVER LES BONS ?**

Dans les Caisses publiques, les Bureaux de poste et les Banques, chez les Agents de change et les notaires ; auprès des Caisses d'Épargne.

Par l'intérêt qu'ils rapportent, par les garanties qu'ils procurent, par les facilités qui y sont attachées, les Bons du Trésor constituent un placement extrêmement avantageux.

Souscrire, c'est donc faire de son argent l'emploi le plus profitable, en même temps que travailler au relèvement du pays.

SOUSCRIVEZ !

AA 8

Premier Fascicule

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1941 *

La Joie de la Charité

d'après saint Thomas d'Aquin

I. — NATURE DE LA JOIE

Premières évidences. Nous sommes dans la joie, lorsque nous acquérons un bien préalablement convoité et que nous le possédons désormais en sécurité. L'homme est un être de désir ; il est sans cesse à la poursuite de ce qui peut convenir à son corps, à son âme, à son esprit, à ses affections. Quand il perd ce qu'il tenait, le voilà dans la tristesse ; s'il le récupère, ou si de nouveaux désirs le mettent en quête de nouveaux biens, le voilà dans la joie (*Sum. Theol*, 1-2, q. 31, art. 1).

(1) Les sous-titres sont de la Rédaction.

L'homme est corps et âme ; ses désirs le portent vers des biens corporels et des biens spirituels : les premiers sont en contact avec lui par la sensation ; les seconds, par l'esprit. D'où, deux espèces de délectations : les délectations sensibles qui sont communes à l'homme et à l'animal et les délectations spirituelles qui ne peuvent appartenir qu'à l'être intelligent, capable d'apprécier les biens immatériels. Le mot de joie *(gaudium)* est réservé à la délectation spirituelle. Les hommes et les anges sont seuls susceptibles de la goûter (*ibid.*, art. 3 et 4).

La joie spirituelle est supérieure au plaisir sensible. Celui-ci est, à propos de biens corporels, une sensation délectable, qui satisfait les sens (vue, goût, toucher, etc.). Celle-là est une complaisance de la volonté en la possession de biens que seul l'esprit peut estimer, par exemple les joies de l'intelligence, de la contemplation, de la conscience vertueuse, du dévouement désintéressé, de l'amitié. Plus le bien possédé est élevé au-dessus des réalités corporelles et sensibles, plus la joie se spiritualise. On comprend, par ces seuls exemples, que la joie dépasse le plaisir. Elle sort d'une estimation rationnelle et non d'un contact de sensation. Les biens spirituels qui la motivent l'emportent, par leur valeur et leur stabilité, sur les biens sensibles. Elle est elle-même éthérée, stable et réalise un bonheur moins versatile et moins éphémère que la délectation sensible. On devine tout de suite que la joie de la charité doit être rangée parmi les joies spirituelles (*ibid.*, art. 5).

Conditions psychologiques et morales. La joie, disions-nous avec saint Thomas, est la complaisance de la volonté en un bien désormais possédé. Avant d'être possédé, ce bien a été aimé, désiré, voulu. Tout un mouvement d'amour en a précédé et enveloppé la recherche. Une dernière action, une dernière opération l'a livré : on le tient, on l'a à soi, il n'est plus distant, on l'a rejoint, on lui est uni ; et c'est précisément cette jonction, terme final de l'amour et du désir satisfaits, qui cause le ravissement de joie. Pour amener ce sentiment de joie, il faut donc ces trois choses : un bien attirant déclenchant l'amour et la poursuite ; l'obtention de ce bien enfin touché et devenu conjoint ; enfin la perception de cette union réalisée. La satisfaction qu'éprouve la volonté au terme de son mouvement : telle est la joie. Celle-ci est, d'avance, dans la perspective de l'amour qui, toujours, aspire à l'union avec ce qu'il aime (*ibid.*, q. 32, art. 1, 2, 3).

Cet état d'euphorie se répercute dans la conscience par une sorte de dilatation et d'épanouissement qui procure un bon-

heur profond ; l'âme s'ouvre à goûter la présence du bien qui la délecte, à le savourer en tout son être. Quand ce bien n'est pas encore possédé parfaitement, elle a soif de le mieux tenir et de l'avoir tout entier. Sa joie présente peut n'être qu'un relai ; mais elle aspire à s'unir sans vicissitude au bien qu'elle veut posséder en plénitude. La joie est parfaite et donne à l'âme tout son repos quand elle obtient enfin tout ce qu'elle désire (*ibid.*, q. 33, art. 1 et 2).

Ces quelques notions sur la joie font abstraction de sa moralité. Mais, il est clair que la joie est bonne ou mauvaise d'après le bien dont elle savoure l'acquisition et l'union. La joie des vertueux est dans leurs bonnes actions et dans les biens moraux et spirituels qu'ils conquièrent. La joie des pécheurs est dans l'assouvissement de leurs vices et dans les plaisirs dont ils s'enivrent. Le bien, qui met en joie, est-il selon la loi de Dieu ou est-il à l'encontre ? Voilà ce qui qualifie moralement le plaisir et la joie. Parmi les bonnes joies, et parmi les meilleures, nous allons, sans discussion possible, placer la joie de la charité : elle réalise le plus parfait repos de l'âme dans la possession du bien le plus parfait, *perfecta quies in optimo* (*ibid.*, q. 34, art. 1, 3).

II. — LA CHARITÉ SOURCE DE JOIE

Deux sources de joie entre amis : présence et bienveillance.

La joie, comme aussi la tristesse, procèdent de l'amour, mais pour des motifs contraires. La joie vient de l'amour, soit comblé par la présence, c'est-à-dire par la possession de l'être aimé, soit persuadé que celui-ci possède et conserve le bien, le bonheur qui lui appartient en propre. Ces deux motifs différents partagent la qualité des amours et de leur joie. Qui ne voit, en effet, que le second motif est plus noble ? Il inspire l'amour de bienveillance, c'est-à-dire l'amitié proprement dite, par laquelle on aime quelqu'un pour lui-même, en lui voulant le bénéfice de son propre bien et de son propre bonheur ; aussi la joie de celui qui l'aime persiste, même en son absence, du moment qu'il sait assurée la prospérité de son ami. Cela ne veut pas dire que, dans l'amitié véritable, il soit interdit de goûter la joie de la présence de l'ami ou des bienfaits de sa bonté. Une telle joie de la présence et des bienfaits mutuellement échangés va de soi ; elle est normale et légitime. Cependant, elle vient en second rang dans la joie amicale, parce que, si elle seule était en vue dans les perspectives de l'amour,

celui-ci serait plus égoïste que désintéressé, alors que l'amour de bienveillance, ou amitié véritable, trouve premièrement le motif profond de sa joie dans le bonheur de l'ami.

Cette conclusion est confirmée, si nous considérons les tristesses qui, parfois, affligent l'amitié. Nos amis étaient avec nous et nous étions dans la joie ; mais vient l'heure inexorable du départ et de la séparation et nous restons tout seuls et tristes. Toutefois, ce qui nous afflige bien autrement, c'est d'apprendre que nos amis, alors qu'ils sont partis et loin de nous, souffrent de la perte de leur bien, de privations matérielles ou morales, de la menace ou de l'accablement du malheur. Pour nous, qui les aimons en voulant qu'ils soient heureux, notre tristesse de la séparation n'est pour ainsi dire rien auprès de la tristesse d'apprendre que sont mis en péril leurs intérêts, leurs affections, leur vie ; et cela précisément parce que notre plus grande joie était de les savoir heureux et d'y applaudir.

La joie de bienveillance vis-à-vis de Dieu.

La charité est amitié, amour de bienveillance pour Dieu aimé, dans la volonté éperdue de son bonheur infini. Il est le bien qui, par lui seul, détient la bonté suprême ; il ne peut être aimé que totalement et sans mesure. Si la joie de voir un ami heureux nous est douce, combien autrement pénétrante sera celle que procure le bonheur de celui qui mérite tout l'amour. La certitude que ce bonheur est immuable et que rien ne saurait l'amoindrir exclut de la joie chrétienne ces tristesses qui handicapent si souvent nos amitiés terrestres, car leur bonheur est sujet à tant d'aléas ! Du côté de son objet, c'est-à-dire du côté de Dieu infini et immuable, la joie est donc inaltérable.

Notre charité est heureuse, non seulement de tout ce qu'est Dieu, mais encore de tout ce qu'il fait ; car tel est l'applaudissement spontané de l'amitié : nous aimons nos amis non seulement dans leur perfection personnelle, mais dans les actions qui les parachèvent ; nous admirons leurs pensées ; nous sommes émerveillés des œuvres qu'ils entreprennent et des bienfaits qui sortent de leurs mains. Sans doute, il nous faudra la vision béatifique pour savoir, non seulement le bien infini de Dieu, mais tout ce qu'il réalise dans ses œuvres de création et de grâce. Cependant, la foi soulève pour nous un coin de voile, et notre charité se réjouit de tout ce que Dieu fait pour le monde, pour l'humanité, pour nous. L'univers ouvre devant nous ses merveilles, et nous sommes heureux d'en glorifier son auteur. Notre rédemption par Jésus-Christ, notre sanctification par la grâce, notre prédestination à l'amitié éternelle, l'Église

et son apostolat du royaume des cieux : que de sujets de joie pour notre charité ! Par cette volonté d'identification qui est propre à l'amour, nous entrons ainsi dans les vues de Dieu, faisant nôtres ses desseins, acclamant avec allégresse le plan providentiel. L'amitié n'est-elle pas heureuse de voir l'ami répandre sa bonté, donner du bonheur à tous ceux qui l'approchent ? Alors, il nous semble que, par cet applaudissement, nous participons à cette bienfaisance, puisque, par l'union qui nous lie à lui, notre ami est devenu un autre nous-même (Cf. 2. 2, q. 32, art. 5).

La joie de sa présence. Nous le disions plus haut, avec saint Thomas, la joie de la charité goûtant et acclamant tout le bien de Dieu infini et immuable est, de ce côté, inaltérable. Mais, voici une autre perfection qui lui échoit et la différencie, en plus-value de bonheur goûté, de la joie de nos affections terrestres. La présence de nos amis, toujours désirée et appelée, est intermittente : ils sont là aujourd'hui ; demain ils partiront ; reviendront-ils jamais ? Dieu est toujours présent, en celui qui l'aime, par le plus noble de ses effets : la grâce et la charité elle-même, donnant accès aux intimités divines. « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (*I. Joan.*, IV, 16).

Ainsi donc, l'amour de charité pour Dieu engendre à la fois la joie qui se complaît dans le bien de Dieu et la joie qui se complaît en sa présence. La première procède directement de la charité et lui est essentielle : elle est proprement la joie de la charité. Cependant, la seconde — la joie de la présence — loin d'amoindrir la première en prenant le pas sur elle, sert à l'accroître ; car cette habitation de Dieu en nous par la grâce est l'accomplissement de sa volonté ; or, ce que Dieu veut, c'est là son bien, c'est-à-dire ce qu'il désire, ce par quoi il est heureux. Par conséquent, la joie de la charité qui se complaît dans le bien divin, bénéficie de cette satisfaction de voir Dieu réaliser sa volonté et donc son bien par cette sanctification qu'opère la présence de sa grâce, dans toutes les âmes qui l'aiment.

Irradiations multiples. La joie de la charité affecte d'abord l'acte même de la dilection directement exprimée à Dieu, elle irradie en outre sa jubilation dans tous les actes vertueux « impérés » par la charité, c'est-à-dire dans toutes les actions qui prennent leur principal motif à l'amour que nous avons pour Dieu. C'est la

pente spontanée de l'amour de se donner tout entier, de livrer tout ce qu'il fait au service de ce qu'il aime. Dans la conscience surnaturelle, la vertu théologale de charité « informe » les vertus surnaturelles et les actes qui en sortent ; or, donner la « forme » de la charité aux actes vertueux, c'est les transformer en autant d'actes d'amour de Dieu. En ceux-ci, se prolonge, par conséquent, la joie de la charité qui les dicte.

Contempler notre ami divin, concentrer notre attention et notre cœur sur les vérités de la foi qui nous révèlent son amabilité infinie, comment ne serait-ce pas une joie certaine pour notre charité ? A cette joie de la contemplation, il faut joindre celle de toutes nos autres relations avec Dieu : prière solitaire, office liturgique, pratique des vœux religieux, exercices divers de notre piété. Par tous ces actes de la vertu de religion, lorsque la charité préside à l'hommage, Dieu est honoré en même temps qu'aimé : la joie de l'amour se double de celle du dévouement et de l'adoration (2. 2. q. 82, art. 4).

La charité fraternelle, expansion directe de l'amour de Dieu et dont les applications sont si fréquentes dans nos vies, — œuvres de miséricorde, bienfaisances spirituelles et matérielles à l'égard de toute âme en peine et de tout corps en péril, — nous fait participer immédiatement à la joie de la charité, puisque c'est à cause de Dieu que nous nous empressons au service de nos frères. Nos activités intellectuelles et morales, nos tâches humaines et jusqu'aux travaux les plus matériels et les plus humbles peuvent, si la charité les gouverne, acquérir des mérites surnaturels. Autant dire que tous ces actes apportent avec eux la joie spirituelle de la charité qui les commande : prudence de nos discernements, labeur de notre esprit ou de nos bras, préoccupations de nos intérêts corporels, réussite de nos affaires humaines, devoirs quotidiens, relations d'équité et de justice avec autrui, obligations sociales, rapports familiaux et amicaux, vertus intérieures comprimant sensualité, orgueil et revendications égoïstes, fatigues ou délassements, bonheurs et afflictions, gestes et démarches, nourriture ou repos : il n'est rien, dans cette activité diverse et immense, où ne doive s'insérer l'amour de Dieu et où ne puisse jaillir la joie de la charité (2. 2, q. 28, art. 1).

III. — COMMENT EST PERÇUE LA JOIE DE LA CHARITÉ

Perception spirituelle. Il ne saurait donc être question de la ressentir sensiblement : c'est une joie spirituelle. Nous n'avons contact avec l'être immatériel de Dieu que par l'esprit, c'est-à-dire par notre intelligence et notre volonté. La joie d'amour de notre charité est, dans notre volonté, la satisfaction d'adhérer au souverain bien et la sérénité de nous reposer désormais en lui sans avoir à quérir ailleurs un bien comparable : c'est le bonheur de l'âme satisfaite en son désir de Dieu. Bonheur surnaturel, dernier acte d'un amour « infusé » par le Saint-Esprit et que le cœur humain, sans la grâce, ne peut éprouver.

Une telle joie n'a pas besoin d'émotion sensible qui l'accompagne. Et en admettant que, par rejaillissement d'une très grande ferveur de charité, surgisse cet émoi de sensibilité, celui-ci est accidentel : il n'a point, par lui-même, de qualité morale ni surtout surnaturelle ; il est seulement le signe de l'intense charité qui l'a provoqué (Cf. 1.-2, q. 24, art. 3, sol. 1). En tout cas, il ne saurait être le substitut de la joie spirituelle de la charité elle-même (Cf. 2-2, q. 23, art. 1, sol. 1).

Perception intense. Saint Thomas note excellemment (2-2, q. 28, art. 1, sol. 3) que la joie de la charité est donnée selon la mesure de la charité (*secundum mensuram caritatis*). Il faut en conclure que, chez les âmes saintes dont l'amour de Dieu est délivré de toute attache contraire, la joie de la charité est autrement ressentie que chez les âmes tièdes, encore engluées dans l'habitude complaisante de leurs péchés véniels. Cette joie de la charité, les parfaits la savourent pleinement : dans l'état de perfection, « *homo principaliter intendit ut Deo inhaereat, et eo fruatur* » (2-2, qu. 24, art. 9).

IV. — ELLE DÉPASSE LA JOIE DE L'ESPÉRANCE

Joies supérieures. N'y aura-t-il donc que la charité qui mette notre âme en joie ? L'espérance théologale n'y suffirait-elle pas, puisqu'elle nous tient en attente du bien infini, Dieu ? Saint Paul n'a-t-il pas dit : « Nous sommes tout joyeux à cause de notre espérance » (*II Cor.*, v, 6) ?

Certes oui, l'espérance de posséder Dieu un jour et, par cette possession, d'être éternellement heureux, a de quoi mettre en joie nos cœurs croyants. Si nous sommes réjouis du bonheur de nos amis, de leur présence à côté de nous, nous le sommes encore quand, après une longue séparation, ces amis promettent leur retour. Il y a, pour l'amitié, dans ces trois situations de présence, d'absence ou de retour, des joies différentes en valeur et en plénitude.

La joie la plus excellente est celle que motive le bonheur de l'ami, qu'il soit présent ou absent : c'est la joie essentielle de l'amitié. L'autre, la joie de la présence, est légitime et douce, mais elle n'a pas la qualité de la première. La joie du bonheur de l'ami est désintéressée, motivée qu'elle est par le dévouement total au bien de cet ami, sans impliquer, de soi, la joie intéressée de le posséder.

La joie de la présence, elle, est parfaite dans son ordre, quand cette présence est actuellement réalisée, mais elle est imparfaite lorsque cette présence est seulement espérée et plus ou moins proche : on a plus de plaisir à revoir un ami qu'à seulement compter les jours qui séparent de son arrivée ; et tout le monde sait la joie qui éclate, quand sonne enfin cette heure du revoir ! (2. 2, q. 28, art. 1, sol. 3).

La joie de l'espérance. La joie de l'espérance n'est que la joie de l'attente. Ce n'est pas celle de la présence goûtée ; surtout ce n'est pas celle que l'on ressent du bonheur même de l'ami. Elle peut exister sans ce dévouement de l'amitié qui ne respire qu'après le bien de l'ami ; un amour égoïste et profiteur suffit à l'inspirer.

Tel est le cas de l'*espérance théologale* chez le croyant pécheur, sans charité, sans amour de Dieu et qui escompte tout de même se convertir un jour, afin de ne pas manquer ce gros avantage : le ciel. Quelle peut être la joie de cet espoir, chez le pécheur endurci qui espace de longs délais avant son retour à Dieu ? Certes, sa joie n'est pas tressaillante ; elle est cependant quelque chose, puisqu'elle l'empêche de rejeter la possibilité de son salut et de sombrer dans le désespoir. La joie de l'espérance, chez le pécheur qui se propose sérieusement de se convertir, est autrement accentuée : elle regarde sans doute la jouissance éternelle de Dieu comme but résolument escompté, mais elle envisage, plus proche, le retour à la grâce et donc déjà la présence retrouvée de Dieu par la charité. L'euphorie d'une telle espérance est sensible chez les âmes sincères qui voient se rapprocher le moment de leur réconciliation avec Dieu.

Son excellence propre. Supposons consommée cette réconciliation et revenue la grâce avec l'amitié de la charité, cette dernière causera la joie qui lui est propre, celle d'applaudir au bien de Dieu aimé pour lui-même, celle aussi de jouir déjà de la présence divine par la grâce. Toutefois, la charité et son mouvement n'empêcheront pas le mouvement particulier de l'espérance ; bien au contraire, en renforçant la certitude de l'espérance, elle renforcera sa joie : le Dieu qui est aimé pour lui-même, est aussi celui qui accorde le don même de l'amour et la joie de l'aimer ; mais c'est aussi celui qui, déjà invisiblement présent par la grâce, sera visible et possédé dans la béatitude du face à face. Dès lors, l'espérance n'a plus d'inquiétude ; elle s'est raffermie, elle est en sécurité, puisqu'un Dieu ami promet sa béatitude à un ami. Bien que la joie première soit toujours celle de la propre béatitude de Dieu, quelle joie, puisqu'il le veut, d'en attendre le partage (1) !

V. — JOIE ET TRISTESSE

Psychologie de la tristesse. Ses causes. Puisque la question est posée de la tristesse, il faut ici un bref prélude sur la tristesse en général, du point de vue psychologique et moral. Saint Thomas en traite abondamment dans la 1-2, qu. 35-39.

Pour la joie, disions-nous plus haut, deux choses sont requises : un bien longtemps désiré et que l'on tient enfin, puis la conscience de cette possession assurée. La tristesse suppose exactement le contraire : un mal qui nous menace ou déjà nous accable en substitution d'un bien que nous attendions ; puis la conscience que ce mal va nous étreindre ou déjà nous tient.

De même qu'il y a des plaisirs sensibles et des joies spirituelles, de même il y a des douleurs sensibles et des tristesses spirituelles. La douleur sensible a sa cause dans la sensation d'un mal physique et corporel (lésion traumatique, désordre organique, ou trouble fonctionnel). La tristesse a sa cause dans un mal estimé comme tel par le jugement intérieur : ce jugement peut avoir son prétexte dans des réalités strictement immatérielles ou des réalités corporelles. La douleur physique suscite, en plus d'elle-même, la triste appréhension de compli-

(1) Sur les rapports de la charité et de l'espérance dans la conscience surnaturelle, voir H.-D. Noble : *Traité de la Charité* (*Somme Théol.*, édit. Desclée et Cie), tome I, appendice II, pp. 368-371.

cations éventuelles, de la perte de la santé ou même de la vie. Une catastrophe d'argent, des affaires périclitantes, l'absence de nouvelles à propos d'un ami éloigné, une injustice criante, le péché en nous ou chez les autres, etc., etc. : que de motifs de tristesse intérieure, sans qu'intervienne la douleur physique ! La tristesse n'est pas toujours à propos d'un mal actuellement subi : l'annonce d'un mal à venir ou le souvenir de maux passés peuvent nous attrister ; le retardement d'une chose promise, d'un bonheur escompté nous peine ; cependant cette peine se mitige si nous gardons l'espoir d'obtenir un jour ce que nous désirons.

Dans notre vie courante, nos plaisirs et nos joies alternent avec nos douleurs et nos tristesses, à propos de nos multiples désirs satisfaits ou insatisfaits, à propos des réalités si diverses auxquelles notre vie se mêle. Certes, une même chose ne peut, sous le même rapport, être cause de joie et de tristesse, mais elle peut l'être sous des rapports différents ; un travail intellectuel nous réjouit grandement, alors que l'acharnement que nous mettons à le poursuivre nous fatigue le cerveau et finit par nous accabler de lassitude. Nous subissons un grand malheur, mais, tout en souffrant cruellement de ce coup, notre charité se complaît à offrir à Dieu ce dur sacrifice (*ibid.*, qu. 35 et 36, *passim*).

Ses effets. La joie nous dilate ; la tristesse nous accable. La première épanouit tout notre être ; la seconde nous abat comme sous un poids trop lourd. Quand nous sommes heureux, toute notre activité s'exalte et s'amplifie ; quand nous sommes tristes et déprimés, notre activité se ralentit, parfois s'annihile ; retirés au-dedans de nous-mêmes, nous fuyons le contact du dehors. La douleur physique ou la souffrance morale peut être telle qu'elle produit l'affaissement de nos facultés spirituelles : nous ne pouvons plus penser ni vouloir. Cependant, cette inhibition est loin d'être toujours radicale : la tristesse qui se domine elle-même recourt aux moyens d'expulser, dans la mesure du possible, le mal qui la provoque. Par cet endroit, la tristesse est utile : elle devient stimulant d'énergie. La tristesse du péché suscite la volonté de se convertir ; celle d'être encore éloigné du parfait amour de Dieu accélère le progrès de la vie intérieure.

Si la tristesse a son utilité, elle a aussi ses adoucissements et ses remèdes. Il y a des souffrances physiques qui sont intolérables et qui ne peuvent être apaisées que par les remèdes plus ou moins efficaces de la thérapeutique ; encore ceux-ci n'y

réussissent-ils pas toujours. Les souffrances morales ont plus de remèdes à leur disposition : toute joie les amortit quelque peu ; le temps qui passe émousse leur cuisant ; la consolation de l'amitié les allège ; les pensées éternelles de la foi, la résignation chrétienne, le rappel de la Passion du Christ, l'attente de la béatitude céleste, le mérite auquel a droit toute tribulation sanctifiée par l'acceptation de la volonté divine : tout cela, à des degrés divers, est adoucissement et compensation.

Les revers et les tracas inhérents à la vie humaine — chaque jour apportant sa peine et sa malice — sont contrebalancés normalement par un ensemble de plaisirs et de joies. Parmi ces joies compensatrices, il faut nommer celles de la contemplation entendue ici au sens le plus général du mot, celles de l'affection, de la sociabilité, du devoir accompli, du bon travail humain avec tous ses utiles rendements. La vie s'équilibre ainsi entre la joie et la tristesse, entre le plaisir et la douleur, avec des moments alternés où la douleur et la tristesse dominent sur le plaisir et la joie, et vice versa (*ibid.*, qu. 36 et 37, *passim*).

Ses caractères. La tristesse — comme d'ailleurs la joie — fait partie intégrante de l'existence de l'homme. Celui-ci est perpétuellement en quête de biens corporels et spirituels. S'il les obtient : joie ; s'il en est privé ou les perd : tristesse. Être triste de ce qui meurtrit notre corps ou de ce qui contrecarre les tendances de notre volonté vers les biens terrestres et célestes, est le signe de la bonté foncière de notre nature. Ne jamais s'attrister, quand tant de choses en sont l'occasion, serait manquer à la fois de sensibilité et de jugement droit sur ce qui nous convient ou ne nous convient pas. Il suit que, moralement, nos tristesses valent selon que, par conscience rectifiée et vertueuse, nous apprécions comme de vrais biens les biens dont nous sommes dépouillés et comme de vrais maux les maux qui nous accablent. Nous avons donc le droit d'être tristes de nos défaillances de santé, de la perte de nos proches ou de nos amis, des revers de notre patrie, des péchés que nous avons commis, de notre tiédeur spirituelle, de la trop grande lenteur de nos progrès vertueux, etc.

La qualité morale de nos tristesses nous défend de les accepter comme définitives. Nous devons les maîtriser et leur interdire de nous jeter dans la dépression. S'il s'agit de souffrances physiques et qui résistent à toute tentative de suppression ou d'adoucissement, le biais moral est d'en accepter la valeur expiatrice et de leur donner, par la charité, tout leur mérite

surnaturel. Si la tristesse nous vient de la perte de biens légitimes, qu'elle nous soit un stimulant d'ardeur pour les reconquérir. Si nous sommes contristés du mal moral que nous voyons en nous ou chez les autres, armons-nous des moyens susceptibles de le réduire et, si possible, de nous en délivrer. Chez les saints qui vivent encore sur la terre, grande est la tristesse qu'ils éprouvent de leurs imperfections et grande est leur mélancolie de ne pas posséder encore, dans la vision céleste, le Dieu qu'ils aiment (*ibid.*, qu. 39, *passim*).

Son rôle près de la charité. C'est précisément de ce côté que la joie de la charité peut se mélanger de tristesse. En effet, la joie de la charité est double, comme nous l'avons vu. La joie principale et qui lui est propre, est celle que nous prenons au bonheur de Dieu : qu'il soit heureux dans sa gloire et sa béatitude, voilà de quoi jubile notre charité, puisque, par elle, nous aimons Dieu pour lui-même. Or, ce bien de Dieu est inamovible. Quel mal, quel amoindrissement pourrait le menacer ? Dans nos amitiés de la terre, nous ne sommes jamais en sécurité sur le bonheur de ceux que nous aimons ; plus nous les aimons et plus nous sommes en continuelle anxiété à propos de tout ce qui pourrait compromettre leurs intérêts, leur santé, leur vie. Pour une fois, dans l'histoire de nos amours, notre cœur, par la charité, est dans la joie totale, sans frissonnement de crainte au sujet de l'ami (2. 2, q. 28, art. 2).

Si la joie de notre charité est faite du bonheur de Dieu, elle l'est aussi, secondairement, de notre bonheur d'être uni à Lui, de participer déjà à ce bien divin que nous vaut la grâce. C'est ici que notre joie peut se mélanger de tristesse. En effet, cette participation au bien divin est-elle donc pour nous si assurée ? Nous aspirons à aimer Dieu parfaitement dans la joie de son bonheur et de notre union à lui, et, en même temps, nous sommes terriblement penchés au péché. Certes, notre charité répugne au péché mortel, qui briserait l'amour et le lien qui nous attachent à Dieu. Mais, les multiples et pullulantes poussées vers les péchés véniels de toutes sortes et qui sont en nous très vives : voilà ce qui menace constamment en nous la sécurité de posséder Dieu, non seulement parce que ces défaillances réitérées, même vénielles, nous disposent au péché mortel, mais parce qu'elles nous retiennent dans un état de médiocrité spirituelle qui empêche en nous l'accroissement de la charité (1).

(1) Cf. H.-D. Noble, O. P. : *La Vie pécheresse*, Paris, Lethielleux, pp. 399-414.

Causes diverses. Les âmes fidèles, malgré leur joie intérieure, restent attristées de tout ce qui, en elles-mêmes, répugne au maintien de la grâce et au développement de la charité : elles constatent leurs imperfections, l'empire de leur sensibilité, leur manque de ferveur, leur piété routinière et sans élan, l'inertie de leur âme dans les progrès obligés, leur attachement excessif à des biens humains et secondaires que leur conscience habituelle ne relie pas suffisamment au souverain bien.

Cette mélancolique tristesse qui nous assiège à propos de nos manquements réels ou éventuels à l'égard du bon Dieu pourtant très aimé, trouve aussi son prétexte dans les défaillances des autres, surtout de ceux qui nous sont proches par l'affection et par une charité plus activement dévouée. Ces autres sont nos frères ; nous devons les aimer par la charité, comme nous nous aimons nous-mêmes. Par conséquent, tout ce qui, en eux, se présente comme un obstacle à la participation du bien divin, c'est-à-dire au règne et au développement de la grâce, ne peut manquer d'affliger notre charité. Et puisque celle-ci doit s'étendre, selon la mesure de la charité de Dieu, à l'universalité des âmes qu'il aime, notre charité doit s'attrister à propos de tous ceux qui offensent Dieu, le méconnaissent, ne l'aiment pas, demeurent réfractaires à ses prévenances, à sa grâce de justification ou de perfection.

Nos péchés passés qui, pour un temps, pour un long temps peut-être, nous ont séparés de Dieu, sont encore, pour la charité de notre état actuel, une source de tristesse. A juste titre, nous pleurons nos fautes et la mort spirituelle qui s'en est suivie ; la joie de notre charité d'aujourd'hui ne saurait effacer le souvenir de cette prévarication ni éluder la peine que nous en ressentons. L'union de la charité fraternelle avec des êtres aimés, maintenant convertis après une vie pécheresse, nous laisse le regret de les avoir connus éloignés de Dieu (*ibid.*, sol. 2).

Cependant, n'exagérons pas l'empire de cette tristesse : elle n'évince pas la joie de la charité ; elle la ponctue seulement de nuances de regret ou de crainte, soit qu'il s'agisse du souvenir de nos fautes passées ou des fautes d'autrui, soit qu'il s'agisse de constater l'attardement du progrès spirituel chez nous ou chez nos frères. Nous ne pourrions, sans blesser la vertu d'espérance, céder au découragement ni à l'amertume. Si nous avons été pécheurs et si nous voyons, à côté de nous, des pécheurs, nous savons que la miséricorde divine devance le

repentir et que les enfants prodigues reçoivent le baiser du pardon et réintègrent la maison du Père. Une fois éteinte la culpabilité par la contrition et l'absolution, la vertu de pénitence assurant la satisfaction de la peine temporelle du péché, il n'y a plus lieu, pour le juste qui vit maintenant dans l'union de la charité, de s'abîmer dans une morne tristesse. Celle-ci ne peut plus être que le regret d'avoir, pour un temps, gâché sa vie, loin des biens divins, maintenant retrouvés et possédés dans la joie. Ce regret triste s'adjoint accidentellement à la joie ; mais il n'élimine pas l'allégresse et la béatitude qui emplissent l'âme que possède une fervente charité.

Voici une dernière cause de tristesse, chez le juste, uni à Dieu dans la joie de la charité : certes, dans l'exil misérable qu'est ce monde, il participe déjà au bien divin, puisqu'il connaît Dieu et l'aime ; mais cette participation est loin d'être aussi parfaite que celle dont la patrie céleste l'enivrera. Ce délai imposé au désir de posséder à plein et tout de suite, rend mélancolique celui qui espère en aimant : mélancolie de toute espérance, même la plus certaine, de tout amour qui n'a pas la présence de ce qu'il aime. Aussi, voyons-nous les saints appeler de leurs soupirs la vision béatifiante, les clartés du face à face, la fête de la mort qui leur ouvrira le ciel. Tristesse qui n'alarme point la sécurité de la joie et ne la heurte pas ; tristesse acceptée, dans la conformité à la volonté même de Dieu, comme une épreuve destinée à épurer et agrandir l'amour (*ibid.*, sol. 3).

VI. — DEGRÉS DE LA JOIE SPIRITUELLE

Pas de plénitude. La joie de la charité — on le devine déjà par ce qui précède — ne peut atteindre sa plénitude ici-bas. Ce n'est qu'au ciel qu'elle sera comblée. Saint Thomas l'établit en y apportant les nuances opportunes. Notons d'abord que ce n'est pas seulement à cause des tristesses adjacentes énumérées plus haut que la joie spirituelle de l'union à Dieu ne peut, ici-bas, parvenir à son comble. Abstraction faite de ces incidences de mélancolie, la joie de la charité, à la considérer en elle-même, ne peut, en ce monde, aboutir à une saturation d'allégresse qui empêcherait tout désir vers une plus grande béatitude (*ibid.*, q. 28, art. 3).

Dieu jouit de lui-même, dans une joie adéquate et sans vicissitude. Lui seul peut connaître et, si j'ose dire, expérimenter son ineffable bonté : un tel ravissement infini est incommunicable à une créature finie. La joie que nous avons d'aimer Dieu n'égalera jamais la joie d'amour qui est en Lui. Cependant, si nous nous en tenons à la joie finie qui nous est possible,

pouvons-nous envisager qu'elle en vienne à une telle plénitude que plus rien, au-delà, ne motive le désir ? Ici, il faut distinguer entre la charité de la terre et la charité du ciel.

La joie de cette vie. En ce monde, nous ne sommes jamais au terme de posséder Dieu, au point que nous n'ayons pas à le connaître et à l'aimer davantage : le désir même de notre charité est de progresser sans cesse, car toujours, l'amour appelle de mieux aimer. Notre charité augmente à la mesure de nos mérites et par la croissance intime dont Dieu est l'auteur. A tout ami de Dieu il répugnerait de dire : « C'est assez, je n'irai pas plus loin dans la perfection spirituelle. » Or, la joie est terme de l'amour ; celui-ci est en quête de ce qui le captive, il le cherche et, quand il le tient, le voilà dans la joie. Joie pleine, s'il n'a plus rien à désirer au delà ; joie inquiète, si le bien convoité n'est saisi qu'en partie, ou si, par quelque endroit, il s'échappe, demandant un effort nouveau pour être mieux conquis. Nous nous approchons de Dieu par la grâce ; nous allons à lui en l'aimant, dans un mouvement continu de perfection et une tension de désirs qui ne sauraient trouver leur terme ni leur repos. La joie de notre charité, ici-bas, ne sera donc jamais comblée.

La joie du ciel. Au ciel, elle le sera : parvenus à la parfaite béatitude, nous n'aurons plus de désir, parce que nous n'aurons pas à envisager d'autre bien que la jouissance de Dieu. Et il faut remarquer que cette jouissance mettra un terme définitif non seulement à notre désir de Dieu, mais encore à tous nos désirs de bonheur. La joie des bienheureux sera une plénitude jamais égalée jusque-là, une « superplénitude », car ils obtiendront plus qu'ils n'auraient su désirer. Cependant, la joie de Dieu étant infinie, les élus n'en capteront pas pour eux la plénitude incommunicable ; mais, pour mieux dire, ils y seront absorbés, ils entreront dans l'océan sans rive de la joie divine (*ibid.*, sol. 2).

Dans la patrie céleste, chaque élu obtiendra un degré de béatitude essentielle correspondant au degré de charité qui aura été le sien à l'heure de sa mort. Tous les saints verront Dieu face à face, mais dans des proportions différentes. Cependant la béatitude de chacun et par conséquent sa joie sera complète pour sa part et comblera tous ses désirs (1).

(1) Cette question, fort délicate, n'est pas à traiter en la présente étude qui vise la joie de la charité ici-bas. Sur les différents degrés de béatitude-joie, au ciel, voir *Sum. Theol.*, 2-2, qu. 26, art. 13. — Cf. H.-D. Noble, O. P. : *L'amitié avec Dieu* (Paris, Desclée de Brouwer), 4[e] édit., pp. 101 s.

VII. — UNION DE LA JOIE AVEC LA CHARITÉ

Liens essentiels. Peut-on posséder la charité sans en avoir la joie et une plus parfaite charité sans en avoir plus de joie ? Ne voyons-nous pas une coïncidence en apparence fortuite, chez les différents serviteurs de Dieu, entre leur perfection intérieure et l'allégresse qu'ils en éprouvent ou que, du moins, ils en manifestent ? Parmi les saintes âmes, en effet, il en est de radieuses et d'épanouies, mais il en est aussi de plus mornes et de plus sévères.

Il faut pourtant maintenir, avec saint Thomas, une coïncidence essentielle et proportionnelle entre la charité et la joie intérieure. Car la joie émane spontanément de l'amour satisfait : elle en est le fruit savoureux. L'amour n'est pas un acte indivis : il est volonté, c'est-à-dire tendance affective, mouvement avec point de départ et point d'arrivée et, entre les deux, étapes graduées. En voici l'évolution la plus simple : amour ou complaisance dans l'amabilité d'un objet bon (chose ou personne) ; puis, désir de possession, de présence, de jonction ou d'union avec cet être bon ; enfin, apaisement du désir par l'obtention de l'être aimé : ce qui provoque, dans la volonté aimante, la réaction de la joie. Ainsi donc, amour, désir, joie, voilà trois moments qui se relient, se succèdent psychologiquement et ne forment qu'un seul mouvement affectif (ce mouvement peut se compliquer, comme nous le verrons plus loin). L'amour est premier, il suscite le désir, il s'achève en joie. Une vertu d'amour — telle la charité — reste unique ; elle est déjà toute elle-même dans la poursuite du désir comme elle est toute dans le repos de la joie. On se complaît dans le bien d'un ami, on lui veut la possession de ce bien ; on se réjouit de ce qu'il le possède : avec tout cela, on n'a fait que de l'amitié. Le seul mot d' « amitié » implique désir et joie. Si l'on tient absolument à distinguer de l'amour, le désir et la joie, on devra dire que ceux-ci sont des « actes » ou des « effets » de l'amitié ou de l'amour. De la joie, on dira surtout qu'elle est « repos », « fruit » *(quies, fructus)* de l'amitié ou de l'amour (*ibid.*, art. 4).

Différences secondaires. Il suit qu'il n'y a pas lieu d'insister sur la différence entre la joie de la charité et la vertu même de charité. Posséder les biens divins, la grâce et la fidélité de l'amour, c'est posséder la joie spirituelle. Et celle-ci est d'autant plus ample et plus pénétrante que la charité est plus parfaite en croissance et en sécurité. Nous avons vu que la joie de notre

charité se mélangeait de tristesse par suite des répugnances soulevées, par des tendances pécheresses, à une meilleure participation des biens divins. Or, ces tendances s'amortissent à mesure que, par une plus intense charité, les vertus morales « infuses » deviennent plus résistantes aux assauts du péché, aux défaillances des fautes vénielles, de sorte que décroissent parallèlement les motifs de tristesse et que, pour autant, grandit la joie intérieure. Celle-ci est l'apanage de toutes les âmes saintes, encore qu'elles l'éprouvent avec plus ou moins de vivacité ou la manifestent de façon plus ou moins expressive, selon leur caractère affectif. La sensibilité, l'émotivité, le langage, la tournure d'esprit jouent différemment, selon les individus, dans l'expression des sentiments les plus spirituels. Du tempérament de chacun dépendent, en partie, l'expansion ou la réserve, la chaleur ou la froideur dans la manière de traduire, devant les autres, sa vie intime.

Un seul et même mouvement affectif comporte donc ces trois étapes : amour, désir, joie. Toutefois ce mouvement peut rencontrer, en cours de route, des complications, en particulier quand il vise un bien qui offre une particulière difficulté de saisie, de présence ou de conquête. Alors la tendance d'amour va à son terme de possession et de joie, avec des oscillations et des soubresauts. Souvent, nous avons beau nous complaire en quelque chose d'aimable et d'attrayant, il nous faut tourner court, car cet objet se refuse ou demeure hors d'atteinte : au lieu de la joie escomptée, c'est la tristesse qui est notre lot.

Part de l'espérance

Parfois, nous aimons et continuons à désirer un bien qui n'est pas inaccessible, mais qui ne se pourra conquérir que de haute lutte et avec délai : l'amour persiste, le désir aussi ; mais celui-ci, n'ayant pas actuellement la possibilité et la facilité d'aboutir, se mue en *espérance* de triompher de la difficulté, afin d'obtenir enfin ce qu'il cherche. L'espérance procède donc de l'amour, mais elle est un arrêt dans le mouvement de celui-ci vers l'objet aimé, un arrêt d'ailleurs fertile en une activité nouvelle : elle rassemble les moyens et les sentiments de confiance propres à vaincre la difficulté surgie sur le chemin de la conquête et de la joie. C'est pourquoi, du point de vue psychologique, on peut parler de l'espérance comme d'une attitude affective caractéristique, et même, — quand il s'agit d'espérer Dieu, — comme d'une vertu spéciale. La vertu théologale d'espérance peut, avec la foi, exister dans une âme sans la charité. Alors, nous la voyons procéder de l'amour de convoitise

de la béatitude céleste : elle est la confiance d'y parvenir, confiance basée sur la promesse du secours divin, mais qui, du côté du bon emploi de ce secours, n'a pas encore toute sa garantie. La joie de l'espérance est donc une joie réelle, mais une joie d'attente : elle sait qu'elle a bien des risques à courir avant d'arriver à posséder ce qu'elle espère (*ibid.*, art. 4, sol. 3).

Lorsque, dans une âme en état de grâce, c'est la charité qui inspire l'espérance de la béatitude céleste, cette espérance garde l'allure de la confiance, mais d'une confiance appuyée, cette fois, sur le secours d'un Dieu ami qui promet son aide à un ami ; elle garde aussi sa joie propre, qui n'est qu'une joie inachevée, une joie d'attente et non une joie de possession. La joie de la charité, chez celui qui aime Dieu pour lui-même et comme il s'aime, est une joie achevée, puisque l'union au bien divin est déjà réalisée. Les nuances de tristesse qui se mêlent à la joie de la charité, proviennent seulement de tout ce qui pourrait être un obstacle au maintien et à l'accroissement de cette union d'amour.

Part de la tristesse.

Au demeurant, la joie de la charité et la joie de l'espérance se mêlent dans l'âme des saints et aussi les échappées de tristesse qui viennent de l'une et de l'autre. Si déjà, comme nous l'avons dit ci-dessus, la joie spirituelle n'a pas la même résonance ni la même expression chez les différents justes, à cause de leur tempérament respectif, il faut en dire autant des impressions et des accents de leur tristesse spirituelle. Il en est qui sont plus émus de leurs fautes passées que de leur retardement possible dans la voie de la perfection. Il en est qui s'affligent surtout des péchés des autres : « Que font donc les pécheurs » ? s'écriait saint Dominique, en se flagellant. D'autres sont plus absorbés dans la joie de leur charité : un saint Thomas devant le tabernacle ou le crucifix. D'autres, enfin, vivent de l'attente de la vision et souffrent de rester encore dans les ténèbres de la vie terrestre, tandis que des zélés d'apostolat ne trouvent pas assez d'heures dans leurs journées et assez d'années dans leur vie pour répandre autour d'eux les bienfaits de leur charité.

Malgré ces aspects divers de la joie de la charité qui diversifient la physionomie surnaturelle des saints, tous sont heureux d'aimer Dieu et d'acclamer son bonheur. Tous pourraient dire avec le P. de Foucauld : « Heureux, je le suis, car mon Bien-Aimé est bienheureux, et son bonheur m'inonde d'une paix profonde. Mais, Il nous a dit que nous sommes tous frères.

Il faut donc que je tâche de partager mon bonheur avec mes frères (1). »

VIII. — HARMONIES. JOIES SPIRITUELLES ET JOIES HUMAINES

Joies spirituelles prépondérantes. Au terme de cette étude sur la joie de la charité, quelques remarques s'imposent sur l'accord de cette allégresse spirituelle avec les joies et les souffrances *humaines*. Parce que la joie surnaturelle, par le bien béatifiant qu'elle assure, dépasse en valeur tous les bonheurs issus des biens terrestres, faut-il en conclure qu'elle supprime tous les contentements qui viennent des activités naturelles, ou encore qu'elle amortisse ou même éclipse les tristesses du même ordre ? Les parfaits d'ici-bas ne goûtent-ils plus rien des jouissances tant recherchées par le commun des mortels ? Sont-ils immunisés contre toute affliction, hormis celle de leurs péchés passés, de leurs imperfections et de leur exil terrestre ? Enfermés en Dieu, sont-ils devenus d'une sérénité impassible et marmoréenne que n'ébranle plus le remous des satisfactions et des peines de l'existence ?

Ce qui prime tout, devant la conscience surnaturelle, c'est le but à atteindre, la possession de la divine charité et son incessant progrès dans nos âmes. Viennent ensuite les moyens qui servent à maintenir en nous la charité et à l'augmenter. Or, ces moyens correspondent aux activités des vertus morales « infuses », sous la règle de la prudence et l'inspiration de la charité. Ces vertus morales s'appliquent à nos devoirs humains : maîtrise et utilisation de la sensibilité, obligations individuelles, familiales et sociales, travaux de l'esprit ou des mains, entreprises lucratives, fonctions à remplir, besognes courantes, affections, démarches, œuvres, attitudes multiples, etc. La tâche humaine s'impose ; et nous nous mettons dans l'hypothèse où elle est accomplie vertueusement.

Joies humaines. A travers cette activité incessante, nous visons immédiatement un bien humain. Si nous le conquérons, nous ne pouvons que nous en réjouir. Toute action qui parvient à son résultat, porte en elle-même sa joie. Cette joie est normale, légitime ; elle correspond à une action vertueuse : elle prend la qualité morale de la

(1) *Lettres à Henri de Castries*, lettre du 15 décembre 1904.

volonté qui l'a dictée et dont la joie est le fruit et la première récompense. Ne craignons donc pas que cette joie humaine porte préjudice, dans notre conscience surnaturelle, à la joie de la charité. Car, c'est notre charité elle-même qui, en aimant Dieu, commande notre devoir humain et nos tâches de vie ; elle ne peut donc qu'en ratifier les joies sans les amoindrir, en les subordonnant seulement à la sienne propre. Par exemple : joies de l'étude et de ses trouvailles, du labeur artisan et de ses profits, de l'affection et de ses consolations, etc. (1).

Si nous sommes amis de Dieu par la fervente charité, nous ne dédaignerons donc pas les réalités temporelles nécessaires à notre vie et à nos œuvres, ni les joies humaines qu'elles nous procureront ; mais le bien divin restera pour nous le premier à convoiter ; notre plus haute félicité sera de le posséder et de nous dévouer à en procurer aux autres la possession et le bonheur. Nous répudierons tous les plaisirs qui nous éloigneraient de Dieu ; nous saurons aussi nous sevrer volontairement de satisfactions qui ne sont point requises, nous souvenant que la pente est facile du plaisir permis au plaisir réprouvé et qu'ici il est prudent de tempérer et de restreindre plutôt que de lâcher la bride ; car, même légitimes, les joies terrestres constituent pour l'âme spirituelle un certain danger d'envahissement et d'amoindrissement. Mais, tout excès exclu et toute limite posée, nous accueillerons avec reconnaissance et bonheur tous les biens de l'âme et du corps, de l'esprit et du cœur que la bonté divine voudra nous départir.

Les souffrances de la vie. Nous devons parler équivalemment des souffrances de la vie. Le serviteur de Dieu n'en est pas exempt. Si, avant tout, il s'attriste de ne pas assez répondre à la grâce de perfection que la charité fomente en lui, il n'en reste pas moins lié, par ce qu'il a d'intégralement humain, aux luttes de la vie, aux rebuffades de la fortune, aux tracas, aux peines du corps, de l'esprit et du cœur. Les maux de la vie, dont le privilège de la justice originelle avait délivré Adam, ont pris barre sur lui après son péché et sur tous ses descendants. Ceux-ci les subissent et les subiront toujours, parce qu'ils sont de la race humaine.

Justes et pécheurs les rencontrent forcément sur leur chemin : maux physiques avec le travail pénible, la maladie, l'in-

(1) Sur le problème particulier de l'accord harmonieux de la charité surnaturelle et de nos affections humaines : H.-D. Noble : *L'amitié* (d'après saint Thomas d'Aquin) ; Paris, Lethielleux, 1941.

firmité, la vieillesse et la mort ; maux moraux avec les chagrins du cœur, les soucis à propos des intérêts les plus chers, les rivalités rencontrées, les contradictions essuyées, les revers humiliants ; maux qui n'étreignent pas seulement un individu, mais qui s'abattent à la fois sur une masse d'hommes ; calamités de la famine, du tremblement de terre, de l'inondation, de l'épidémie, de la guerre. Celle-ci — nous venons d'en avoir l'expérience — est un fléau terrible par l'ampleur de ses destructions, ses broiements de machines, ses tueries massives, ses séparations déchirantes, ses routes ensanglantées, ses exodes, ses déracinements, ses épouvantes et tout ce comble de misères qu'elle roule avec elle, surtout lorsque s'y ajoutent la défaite et l'humiliation de la patrie. Ces malheurs, nous sommes tous exposés, un jour ou l'autre, à les subir, qui que nous soyons, amis de Dieu ou prévaricateurs. Tout homme est un nécessiteux de mille biens qu'il mendie par ses désirs et ses peines : si ces biens lui sont arrachés, sa volonté et sa sensibilité en reçoivent le choc de souffrance et de douleur. Ne pas s'affliger de cette perte serait non seulement manquer de sensibilité, mais encore ne pas avoir l'intelligence de ce qui nous est bon ou mauvais, profitable ou préjudiciable (1-2, qu. 39, art. 1).

Certes, il ne nous est pas interdit, quand cela est possible, de prévenir le malheur et de guérir nos maux. La souffrance physique ou morale, quand elle est au paroxysme de l'intensité et de la durée, tend à produire un accablement de forces, une incapacité de penser, une paralysie de l'action : toutes choses nuisibles au corps comme à l'âme.

La force consolatrice.

La vertu de force est faite pour résister, au sein des maux de la vie, à cette pente vers la dépression, le découragement et le désespoir. Celui qui aime Dieu et qui, par là, n'est point immunisé contre la ténacité et l'acuité des afflictions de l'existence, se doit, en premier lieu, de pratiquer la vertu de force : sa charité l'y oblige, en même temps qu'elle le soutient dans la reprise de son élan de vie. Car, au regard de la foi, la souffrance humaine n'est jamais définitive, parce que sa cause — qu'elle vienne du corps ou de l'âme — ne l'est jamais non plus. Si le corps est martyrisé ou le cœur déchiré, l'âme ne perd pas son intarissable source de joie : Dieu possédé dans l'amour. Le bien qu'elle aime, est à l'abri de toute vicissitude ; le bien suprême, en effet, demeure, alors que, l'un après l'autre, les biens terrestres s'effritent et disparaissent. Non seulement le bien de Dieu reste toujours sauf ; mais l'espérance d'en parta-

ger la béatitude demeure ferme, la charité renforçant la sécurité de cette attente. Enfin, l'âme sait que toute souffrance, petite ou grande, est pour elle occasion d'expier la peine temporelle de ses péchés pardonnés, des péchés des autres et du monde. Ainsi bénie et sanctifiée par la charité en union avec la Passion rédemptrice de Jésus-Christ, l'affliction devient elle-même acte de charité, acte méritoire et, par conséquent, gage d'accroissement spirituel. Et même elle devient joie : souffrir en aimant, souffrir pour mieux aimer, souffrir pour être plus digne de l'amour, est-ce encore souffrir ? Le baume n'est-il pas sur la plaie quand la souffrance est acceptée et offerte par l'amour ?

H.-D. Noble, O.P.

PRÉDESTINATION
SAGESSE
AUGUSTINISME

Les trois études suivantes forment un tout, bien groupé autour de trois idées, prédestination, sagesse, augustinisme :

La doctrine catholique de la Prédestination.

La Prédestination dans saint Augustin.

L'Augustinisme.

La première est un simple exposé de *la doctrine catholique de la prédestination* (1), destiné aux fidèles que cette question a troublés ou peut troubler un jour. Mais les prêtres eux-mêmes, qui doivent parfois enseigner cette doctrine délicate à des non-initiés, trouveront peut-être ici, non pas certes une doctrine nouvelle, mais une manière nouvelle de l'aborder. L'élément le plus neuf est à chercher dans le plan d'ensemble et surtout dans la solution proposée du problème par la *sagesse divine*, solution qui s'inspire de saint Augustin.

Mais cette dernière synthèse n'a pu être justifiée dans la brochure en question. Nous la reproduisons ici uniquement pour introduire la deuxième étude, qui aborde ce sujet : *la prédestination dans saint Augustin.* Il ne s'agit pas évidemment de traiter à fond les problèmes que pose la question, mais seulement d'en indiquer l'orientation générale et les raisons qui l'appuient.

Cette seconde étude retient exclusivement la pensée de saint Augustin sur la matière. Mais ce sujet pose immédiatement une autre question capitale : quelle est la place que tient la prédestination dans l'augustinisme ? Trop longtemps, sous l'influence des controverses jansénistes, certains catholiques l'ont mise au tout premier plan. De nos jours, on réagit avec raison contre cette manière de voir. Ce point est d'intérêt capital et nous avons cru devoir ici même présenter, au moins par les sommets, une vue d'ensemble de l'*augustinisme catholique* et des formes multiples qu'il peut revêtir. On y constatera que la prédestination n'y entre qu'à titre d'élément auxiliaire. Les traits essentiels sont la sagesse et la charité.

Le deuxième et le troisième articles ne font que grouper des notes destinées à une œuvre plus étendue.

---

(1) Brochure à l'Église, librairie de l'Arc, 149, rue de Rennes, Paris (7e).

La Doctrine catholique de la Prédestination

Sommaire : I. — *Face au grand mystère.* Premières certitudes. Vue d'ensemble. Éléments essentiels. Premiers problèmes résolus.
II. — *Les alentours de la prédestination.* Lumières indirectes sur le mystère. Deux sources de lumières : A. *Du côté de l'homme :* liberté, prière, action. B. *Du côté de Dieu :* justice et bonté, sagesse et prudence, science et volonté.
III. — *La prédestination et la liberté.* Essai de solution directe. Le problème. 1. Solution par la science divine. 2. Solution par la volonté divine. 3. Solution par la sagesse divine.
Conclusion. — Appendice : Les Maîtres catholiques.

I. — FACE AU GRAND MYSTÈRE

Premières certitudes. La prédestination est un mystère, comme la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption.

Si l'on peut établir une hiérarchie entre les mystères, il n'a pas l'importance de ceux-ci, qui sont plus fondamentaux par leur objet et dont l'expresse connaissance est particulièrement nécessaire au salut, ou du moins au baptême. On peut être chrétien et catholique sans avoir la connaissance formelle de la prédestination.

Mais si l'on s'est trouvé un jour en présence de cette vérité, on a pu constater rapidement qu'elle pose des problèmes délicats, les plus difficiles à résoudre sans doute de ceux que peut soulever l'esprit de l'homme : on a compris qu'elle est le grand mystère.

N'exagérons rien cependant et n'imaginons pas que nous n'avons ici rien à faire qu'à recevoir passivement des formules toutes faites, sans réaction personnelle d'aucune sorte.

Vue d'ensemble. Observons tout d'abord que ce mystère n'est pas le seul fait de la religion révélée. La raison elle-même le pose.

Tout homme raisonnable qui admet, comme il le doit, l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu rémunérateur,

pouvant et devant récompenser le bien et punir le mal dans la vie future, se trouve en présence de ces deux vérités de fait indiscutables : il y aura des élus et des réprouvés dans l'autre vie ; de cette vie future, heureuse ou malheureuse, le libre arbitre de l'homme, soutenu et guidé par une Providence divine, est ici-bas la condition fondamentale, que rien ne peut remplacer.

Pour avoir la notion de prédestination, il suffit à la raison, même naturelle, de reporter dans la pensée éternelle de Dieu ces données de fait réalisées dans le temps, spécialement en ce qui concerne les hommes. Dieu, de toute éternité, a connu les moindres détails de leur vie, les a voulus ou permis et en a ordonné la réalisation dans telles circonstances particulières, car si rien n'est soustrait à sa Providence, rien non plus n'échappe à sa prévoyance. La prédestination est précisément cette volonté particulière de Dieu, qui accompagne sa prévoyance universelle, concernant les élus. Ils sont l'objet d'une sollicitude qui doit finalement les conduire au salut (quelle qu'en ait été autrefois la signification, le mot prédestination de nos jours ne s'emploie que pour les élus).

La révélation chrétienne a donné à ces vérités, qu'une raison pleinement épanouie aurait pu trouver d'elle-même, une confirmation éclatante. Il faut même dire que c'est principalement sous l'égide de la foi que l'esprit humain peut faire de telles découvertes : les lumières du Christ sur la possession de Dieu dans la vie éternelle et sur les conditions présentes, surnaturelles, morales ou religieuses, de son acquisition, ont largement contribué à fixer les termes du mystère. L'affirmation si nette que le sort des élus comme des réprouvés est *éternel*, donne à ce problème une acuité tragique, aggravée encore par la peine du feu infligée en châtiment du péché. D'autre part, la foi apporte une abondante consolation : Dieu n'est pas un maître tyrannique, mais un Père plein de sollicitude, qui nous envoie son propre Fils pour nous sauver et nous conduire au ciel, si nous sommes dociles à sa grâce et à son Esprit : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés » (*Rom.*, VIII, 29-30).

Éléments essentiels Mais ne nous contentons pas de ces idées générales en une matière aussi grave. Reprenons en détail chacun des éléments essentiels de ce grand mystère.

De quoi s'agit-il exactement ?

1. Voici d'abord un fait certain et de foi, qui est à la base du mystère : il y aura éternellement deux cités, deux catégories de créatures raisonnables, les *élus* et les *réprouvés.*

Il y a pour les premiers un ciel, et leur bonheur dans la vision de gloire est éternel.

Il y a pour les seconds un enfer, et leur malheur sera sans fin.

(Ne parlons pas ici du *nombre* des élus, la question est importante, certes, mais elle est insoluble ici-bas et d'ailleurs totalement étrangère au sujet).

Les élus réunis au ciel constituent une vraie cité, cité parfaitement ordonnée, dont le Christ est le Roi, et dont l'union est cimentée par l'amour. C'est plutôt la haine qui caractérisera l'autre groupe ; aussi ne peut-il être appelé cité ou société que fort improprement et par manière de parallèle avec la cité de Dieu dont elle est la rivale.

2. La vie des hommes sur la terre a pour principale raison d'être la *préparation* de leur vie éternelle. Les biens naturels qui sont destinés à l'entretien de la vie humaine, sont aussi ordonnés, au moins indirectement, à cette fin.

Les biens surnaturels y contribuent d'une manière plus directe. Ils sont abondants et même surabondants.

Mais Dieu a voulu que ces biens fussent distribués tantôt par son action immédiate, tantôt par des intermédiaires.

L'homme est social par nature et la grâce, qui soutient la vie de l'âme, lui est souvent concédée par cette voie, comme le pain qui nourrit son corps. Ce caractère social est bon de soi, excellent même, en dépit des inconvénients qu'il peut présenter. Dieu a pu adopter ce mode conforme à la nature de l'homme pour le sanctifier et faire dépendre parfois de lui la concession des biens, même spirituels.

Le grand intermédiaire entre Dieu et l'homme au point de vue surnaturel est précisément cette société humano-divine qui s'appelle l'*Eglise.* Elle est la cité de Dieu socialement constituée, établie sur la terre pour préparer celle du ciel. Les élus en font partie, de fait, du moins en esprit. Mais tous ceux qui en sont membres ici-bas, ne sont pas assurés d'y persévérer et d'arriver au ciel. Seuls les prédestinés persévéreront de fait et seront sauvés.

3. Les hommes ici-bas ignorent leur sort éternel. Ils ne peuvent avoir de certitude de foi à ce sujet, mais ils peuvent l'espérer, bien plus, ils le doivent, et leur *espérance* doit s'épanouir en une confiance qui peut écarter toute inquiétude, lorsqu'elle est vraiment chrétienne, conforme aux préceptes du Sauveur.

Mais si les hommes ne peuvent savoir de science absolument certaine leur condition future, Dieu, lui, la *connaît* avec précision ; bien plus, il l'a voulue telle, et de toute éternité.

Le nombre des élus est, dans sa pensée, bien déterminé, non moins que les moyens par lesquels librement, s'ils sont en état d'exercer leur liberté, mais infailliblement, ils arriveront au salut, alors que d'autres, non moins librement, si leur condition le permet, en seront exclus : Dieu les connaît tous et chacun.

Tous, ici-bas, sont l'objet de la Providence, qui leur fournit avec amour le moyen de réaliser leur destinée éternelle.

La prédestination est cette disposition éternelle de la Providence qui veille sur les élus, leur ménageant la grâce d'abord, et plus tard la gloire.

Cette disposition éternelle est non seulement une connaissance, mais un décret, une volonté divine, sans laquelle rien ne se réaliserait dans le temps.

Premiers problèmes résolus. Et nous voici en présence du mystère, car aussitôt les objections affluent à l'esprit, mais les réponses s'imposent d'elles-mêmes à bien des questions, et même aux plus importantes, il faut le dire.

1. Pourquoi tous ne sont-ils pas sauvés ?

Nous répondons : Dieu aurait pu créer un monde où tous les hommes auraient été sauvés, donc un monde meilleur, à supposer que cela fût vraiment préférable. Mais il n'était pas obligé de créer ce monde, car Dieu n'était pas tenu de produire le meilleur ; bien plus, ceci est même une chose impossible, contradictoire et absurde en quelque manière : cet optimisme est condamné par la raison.

Du reste, on peut se demander si un monde où tous seraient sauvés serait *meilleur* que le nôtre, car les hommes d'un tel monde n'auraient pas la liberté, du moins celle que nous avons, qui comporte, avec le risque de la défaite, la gloire d'un triomphe plus éclatant sur le mal.

Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que cette liberté ne soit un bien, un grand bien, le plus grand peut-être de la créature,

la base naturelle de toutes ses perfections, même d'ordre divin. Il y a le risque de la chute; mais puisque, d'une part, la faute est le fruit de la liberté, elle ne s'oppose pas aux droits de la créature libre, et d'autre part, Dieu trouve une raison suffisante de la permettre dans l'excellence particulière des fruits qu'elle produit. La gloire conquise est plus éclatante que celle qui est simplement reçue. Tous les élus qui ont vraiment vaincu le mal, sont en quelque manière des triomphateurs. Ils procurent à Dieu plus d'honneur que ne peuvent lui en ôter les réprouvés. Et c'est à cette gloire qu'ils sont prédestinés.

2. Pourquoi réserver le nom de prédestinés aux seuls élus ?

Si les uns sont prédestinés au salut et à la vie, les autres ne le sont-ils pas à la mort éternelle et à la damnation ?

On répondra : Le bien et le mal sont tellement différents, tellement opposés l'un à l'autre que, même si, pour marquer la part que Dieu peut avoir dans leur préparation, le même mot était employé, il prendrait une signification bien spéciale de chaque côté ; il serait préférable d'employer deux formules, à quoi on a définitivement abouti et avec raison.

La prédestination s'entendant toujours, non seulement d'une prévision, mais d'une volonté positive de Dieu, peut s'appliquer dans toute sa force au bien, qui n'existerait pas sans un véritable décret éternel du Créateur. Les bons ne font que réaliser, librement certes, mais en toute docilité, ce que Dieu a prévu, voulu, commandé.

D'ailleurs, cette prédestination, qui est en Dieu seul, ne porte pas plus atteinte à notre liberté que les ordres donnés par un homme à un autre homme n'enlèvent à celui-ci le pouvoir de refuser, s'il le juge bon.

Quant au mal, Dieu ne le veut positivement d'aucune manière, car Dieu est le bien, le mal en est la négation même. Il le permet cependant, pour un bien meilleur ; c'est celui-ci qui est formellement voulu. Les méchants ne sont donc pas prédestinés au mal, ni même à la peine, bien que Dieu veuille le châtiment du péché non pardonné. Il vaut mieux employer un autre terme et dire qu'ils seront réprouvés à cause de leurs fautes.

3. La prédestination des élus n'est-elle pas le fruit de leurs œuvres comme le sont les peines des réprouvés ?

Redisons-le : on ne peut entièrement assimiler les élus et les réprouvés, comme on ne peut assimiler le bien et le mal, à cause de l'intervention particulière de Dieu qui s'impose

dans les œuvres bonnes. Sans doute, le juste mérite beaucoup, soit par ses actions, soit par ses prières, soit par ses souffrances, mais il ne peut mériter d'être mis en état de grâce, condition de tout mérite, ni même d'y persévérer jusqu'à la fin, bien que le don de la persévérance accompagne toujours la fidélité aux grâces reçues. En un mot, la prédestination totale, intégrale, est gratuite. Saint Augustin a jadis défendu avec une indomptable énergie cette doctrine contre l'orgueil pélagien, qui prétendait pouvoir franchir les portes du ciel par les seules forces de la nature.

Les réponses qui viennent d'être faites aux questions posées, ont serré de plus près le grand problème, celui qui guette tout esprit en éveil, pour fondre sur lui à l'improviste avec une force redoutable : peut-il y avoir liberté si Dieu a prévu, connu et voulu un nombre déterminé d'élus ?

C'est en effet le grand problème et nous ne voulons pas l'éluder. Précisons bien cependant que l'existence de la liberté ne saurait être mise en cause : imitons l'enfant qui cherche comment, en appuyant sur un bouton, on peut allumer une lampe électrique et qui pourtant ne doute pas du fait bien constaté qu'il a sous les yeux : autre est le fait, autre le comment. Que de réalités, même dans la nature, dont on ignore l'explication et que personne ne met en doute ! La liberté est de celles-là. Il pas moins important de montrer dans la mesure du possible comment elle se concilie avec cette autre réalité, elle aussi très certaine, de la divine prédestination.

Mais observons d'abord que ce problème, théorique, est lié à la pratique à tel point qu'il est bien difficile, sinon impossible, de l'en séparer, pour le résoudre à part : tout alors contribue à aggraver les difficultés. Au contraire, une vie bien réglée par la morale et la piété, crée une atmosphère favorable à l'examen des raisons apportées en faveur de la doctrine et dispose l'âme à la comprendre. D'ailleurs, en cette matière, les clartés les plus vives, les plus saisissantes peut-être, sont tirées de cette pratique même : ainsi, par cette voie indirecte, nous arriverons aux solutions spéculatives, dont l'une d'ailleurs est étroitement liée à la vie morale.

II. — LES ALENTOURS DE LA PRÉDESTINATION

Lumières indirectes sur le mystère.

Les décrets éternels sont inaccessibles en eux-mêmes, mais leur réalisation dans le temps nous en livre quelque chose. Tout ce que nous savons de l'*homme* et de *Dieu*, doit nous éclairer sur leur contenu mystérieux et sur

leur caractère. Ces lumières nous viennent tant de la raison que de la foi. Qu'importe leur source immédiate, pourvu qu'elles soient véridiques ? Ne sont-elles pas un reflet de l'éternelle vérité ?

Le grand docteur de la Prédestination, saint Augustin, peut ici nous servir de modèle. Lui qui a plongé si avant son regard dans ce mystère, qui n'a pas tenté d'en atténuer les rigueurs pour l'accommoder à l'humaine faiblesse, ne s'est pas davantage attaché à des explications de détail, parce que les certitudes qu'il avait par ailleurs sur l'homme et sur Dieu, lui suffisaient. Ainsi, il pouvait en toute tranquillité s'incliner devant la profondeur de la divine sagesse.

Du reste, cette attitude était loin d'être aveugle. Elle s'appuyait sur des principes supérieurs qui contiennent, sinon un nouvel essai d'explication, du moins le vrai point de vue auquel il faut se placer pour aborder le mystère sans en être inquiété, et même pour y trouver, au contraire, un réel soutien. Ce point de vue garde toute sa valeur après l'élaboration des grands systèmes modernes, et nous l'exposerons plus loin après ces derniers. Et c'est en partie pour nous y préparer que nous allons ici en poser en quelque sorte les bases doctrinales, relatives à l'homme ou à Dieu.

A) Du côté de l'homme.

A. Nous retiendrons seulement trois points fixant l'attitude qu'il faut prendre en face de la prédestination :

1. Avant tout, *liberté intangible* : quel que soit le sort qui l'attend dans la vie future, l'homme est libre ; il ne sera puni que pour le mal qu'il aura fait en pleine conscience ; et si le bien qui lui méritera sa récompense, est l'œuvre de la grâce qui l'y pousse et soutient, il est aussi son œuvre. La foi ne détruit pas ce privilège de la nature ; si un choix s'imposait, il faudrait plutôt nier la prédestination que la liberté, mais l'idée même d'un choix ne peut se soutenir ; il n'y a pas lieu d'en venir à cette extrémité. Ces deux vérités sont certaines et conciliables. La grande erreur de Calvin fut précisément d'avoir exposé une doctrine rigide de la prédestination, qui ne laisse plus à l'homme aucune réaction personnelle devant le mal comme devant le bien. La vraie prédestination, loin d'exclure la liberté, la suppose au contraire ; elle n'a de raison d'être que dans une créature libre, capable de disposer d'elle-même, et objet à ce titre d'une Providence spéciale, les autres étant régis par la Providence commune.

2. *Recours confiant à la prière.* C'est là, pour les âmes qui en sont capables, une des conditions courantes auxquelles se reconnaissent les prédestinés. L'une des raisons de la prédestination est précisément, au dire de saint Augustin, le maintien de l'homme, porté à s'exalter outre mesure, dans sa condition de créature, entièrement dépendante du Créateur, surtout dans l'ordre de la foi et du salut. Devant Dieu, le fruit de l'humilité le plus indiqué, le plus nécessaire, le plus touchant, c'est la *prière*, qui porte en elle un hommage aux divines perfections. Loin de dispenser de prier, la prédestination en fait, au contraire, un devoir plus rigoureux, et elle lui assure l'efficacité en excitant la confiance filiale.

3. *Générosité dans l'effort. L'action* sous tous ses formes caractérise le prédestiné, parce que la prédestination à la gloire comporte, pour ceux qui sont en état de les accomplir, les œuvres qui y conduisent. Elles en sont la condition normale. Le Christ n'a rien tant recommandé que l'adhésion à la volonté de Dieu. Il ne suffit pas de bonnes intentions ni même de supplications : il faut des actes. Et d'ailleurs ces mots d'ordre divins sont un rappel des lois inscrites dans la nature même. Le fataliste qui invoque la prédestination pour renoncer au travail, doit réagir contre les instincts les plus nets du bon sens lui-même. Devant le but à atteindre et l'avenir incertain, loin de cesser la marche, il faut au contraire avec énergie s'y appliquer, car, dit saint Augustin, c'est le moyen de pénétrer les secrets de la prédestination : « Courez pour remporter le prix et pour apprendre par votre course même que vous avez été prédestinés à courir avec succès » (*De dono perseverantiae*, nº 57).

B) **Du côté de Dieu.**

B. La prédestination étant un acte divin, c'est évidemment en Dieu qu'il faut chercher, avec espoir de trouver, les lumières divines accessibles à notre esprit sur un tel sujet. Un grand théologien a parlé du « clair-obscur » de nos mystères. Avant d'aborder les obscurités de celui-ci, cherchons-en les clartés, et c'est en Dieu surtout que nous les trouvons. Considérons ceux de ses attributs qui s'y manifestent avec le plus d'éclat. Groupons-les deux à deux, afin de prévenir par cette comparaison les écarts auxquels nous ne sommes que trop aisément exposés.

1. Avant tout, nous affirmons que Dieu est *juste* et *bon*. Sa justice exclut absolument toute réprobation *positive* antérieure à la prévision des démérites, comme l'admettent le

calvinisme et même le jansénisme. Cette même justice n'exige pas en rigueur pour les bons le salut qui, pris dans sa totalité, ne peut être mérité absolument ; mais ici intervient la *bonté* miséricordieuse de Dieu qui accorde largement ce qui ne saurait être réclamé de plein droit. Toute théorie qui serait en opposition radicale avec ces attributs, serait à écarter comme fausse.

2. La *sagesse* et même en un sens, la *prudence* interviennent à leur tour, l'une, pour assurer l'ordre universel, l'autre, pour adapter les moyens aux fins dont cet ordre est la synthèse harmonieuse. La prédestination est avant tout une œuvre de sagesse, car son rôle est précisément de fixer la place de chacun dans cet univers qui, pour être fini, n'en est pas moins la plus admirable expression de l'infini, plus peut-être par la variété de ses formes que par l'étendue de ses frontières. Ce que la Providence réalise dans le monde des corps, la prédestination l'accomplit dans le monde des esprits, qui est encore plus riche et plus varié que l'autre. Et ce ne sont pas seulement des fins que Dieu a en vue, il prépare aussi les moyens, lesquels sont, pour l'homme en particulier, d'ordre social autant que d'ordre individuel. C'est un aspect mis en vive lumière par saint Augustin dans son grand ouvrage de la *Cité de Dieu*. Si les hommes, solidaires par le péché originel, forment un groupe compact, un bloc (*massa*, dit le saint Docteur), ils forment aussi un ensemble coordonné et puissant dans cette société de l'amour qu'est la Cité de Dieu : c'est en elle et par elle que les prédestinés vont à la gloire éternelle.

3. Enfin, la *science* de Dieu et sa *volonté* toute puissante ont aussi leur large part dans la prédestination, la plus grande, au dire de certains théologiens. Nous l'avons vu déjà, elle est une prévision accompagnée d'un acte de volonté. Il est vrai que la part de la science et celle du vouloir sont déterminées bien différemment selon les auteurs : nous aurons à préciser plus loin leur position. Pour pouvoir les suivre, il faut s'arrêter un instant à la manière dont ils entendent l'une et l'autre en Dieu.

La science de Dieu s'étend à tout. Il connaît tous les êtres *réels*, passés, présents et futurs, et on appelle cela *science de vision*, car il n'y a pas pour lui de passé ou de futur : tout lui est présent. Il voit les choses à venir comme si elles existaient déjà et, de fait, elles existent dans sa volonté, qui les appelle à venir un jour à l'existence. Ces choses futures qui seront se distinguent par là de beaucoup d'autres qui peuvent être, qui sont *possibles* simplement : par exemple la transformation du Sahara en jardin de délices. On appelle cette connaissance science de *simple intelligence*, car il suffit d'un acte d'intelligence pour constater qu'un tel être est possible.

Depuis le XVIe siècle, beaucoup d'auteurs, surtout jésuites, séparent de la science de simple intelligence, à laquelle on les rattachait jusque-là, les *futurs conditionnels*, ceux qui seraient, si telles conditions étaient posées, ou ceux qui auraient été, si telles circonstances s'étaient produites. Qu'aurait été Judas, s'il s'était converti ? Qui aurait choisi le Christ comme chef, si Pierre n'avait rétracté sa faute ? A ces futurs hypothétiques se rattachent naturellement les futurs libres, dépendant de la décision d'un être intelligent, qui peut librement choisir entre plusieurs partis. Tout cela dépasse le domaine du pur possible, objet de simple intelligence, sans être néanmoins du réel, objet de vision. On l'attribue à une science intermédiaire, précisément appelée *science moyenne* ; on en devine immédiatement la portée. Nous verrons plus loin l'utilisation qui en fut faite.

La *volonté* de Dieu est toute puissante, mais son action sur les créatures s'adapte merveilleusement au caractère propre de chacune. Elle peut même pénétrer le sanctuaire de l'âme, entraîner la volonté sans nuire à son grand privilège, la liberté. A plus forte raison, le simple décret, qui est en Dieu, concernant l'existence de cet acte, la laissera-t-il intacte.

Ici, d'ailleurs, comme pour la science de Dieu, les théologiens se séparent en groupes bien distincts, selon qu'ils admettent que l'action divine sur la volonté libre est efficace par elle-même, ou devient efficace par l'acceptation que celle-ci en fait. Sans doute, l'action de Dieu sur la créature ne se confond pas avec le décret de la volonté qui est en Dieu ; mais comme cette action est préparée par le décret et déjà contenue en lui en quelque manière, celui-ci sera compris bien diversement selon les conceptions que l'on se fera de l'action elle-même.

III. — LA PRÉDESTINATION ET LA LIBERTÉ

Essais de solution directe. Abordons enfin le mystère de face. Ne nous faisons pas illusion : il échappera à nos investigations, car il est pareil aux cimes de l'Himalaya que de hardis voyageurs ont entrepris de dominer, convaincus d'ailleurs qu'ils ne pourraient les atteindre.

Il s'agit précisément ici du mystérieux accord de la liberté avec les prévisions divines, bien plus, avec les décrets éternels qui sont au fond de toute prédestination bien comprise, car sans eux rien ne sortirait du pur possible, rien n'existerait en réalité.

Comment est-il possible dans ces conditions de parler encore de liberté ? L'acte libre est, par définition, celui qui dépend de la décision actuelle d'un être intelligent, qui peut, en toute indépendance, faire ou ne pas faire, agir en un sens ou même en sens contraire. Comment savoir avec certitude à l'avance la décision qui sera prise en ces conditions ? Et si on la sait, comment subsiste la liberté du choix ? Et si cela est vrai d'un être libre déjà existant, combien les difficultés augmentent lorsqu'il s'agira d'un être qui n'existe pas encore ? La difficulté semble inextricable, si l'on admet, comme la raison l'exige, non seulement une prévision divine éternelle, mais un décret éternel appelant à l'existence ces actes libres que doit produire un être capable d'agir à son gré, selon qu'il le jugera bon au moment où il se décidera.

On ne s'étonnera pas qu'à un tel problème on ait donné des solutions diverses. Laissons de côté celles que la raison condamne ou que la foi réprouve. Ne retenons que celles auxquelles un catholique peut adhérer sans risquer d'offenser la raison ni de compromettre sa foi.

Nous pouvons en quelque sorte les disposer sur trois plans, hiérarchisés de façon à introduire toujours plus avant l'esprit de l'homme en Dieu. Au premier se trouvent les solutions qui s'appuient sur la *science* de Dieu ; au second, celles qui insistent sur sa *volonté*; au troisième, celles qui font appel à sa *sagesse*. C'est par ces termes que nous les désignerons.

1° Solution par la science divine. Les partisans de cette solution recourent à ce que nous avons appelé science moyenne, ou science des futurs conditionnels, et voici leurs raisons. La seule science des possibles n'explique pas pourquoi et comment tels possibles viennent à l'existence et non pas les autres. Mais d'autre part, la connaissance dans un décret divin des futures réalités libres des êtres qui seront l'œuvre d'une volonté créée, semble détruire la liberté. Il n'en est pas de même de la science des futurs conditionnels parmi lesquels certains sont choisis par Dieu à l'avance, dans un décret positif mais conditionnel, la condition laissant place au libre choix de l'agent qui garde ainsi l'indépendance, l'autonomie nécessaire. Dieu, néanmoins, dans cette doctrine, garde son indépendance souveraine, car il peut, grâce à la science moyenne, choisir parmi tous les ordres possibles de réalité ceux qui sont les plus propres à faire éclater sa gloire.

Précisons. Avant tout acte libre, Dieu prévoyait, à l'aide spécialement de sa science moyenne, tout ce qui était en son

pouvoir ; les innombrables créatures raisonnables susceptibes d'être appelées à l'existence, non moins que les circonstances où elles se trouveraient et les moyens dont elles disposeraient pour atteindre leur fin. Un acte de volonté, éclairé par cette science universelle, a choisi simplement tel ordre de choses où chacun fût libre de parvenir à la vie éternelle ou de s'en écarter. Ce choix de Dieu est libre, et par conséquent, c'est bien Dieu qui a prédestiné les élus en toute indépendance. Et cependant les élus sont libres de leur côté, car Dieu savait que chacun ferait usage à son gré de son libre arbitre, que les uns mourraient en état de grâce et les autres en état d'inimitié avec lui.

La réprobation consiste dans l'exclusion du pécheur comme indigne de la vie éternelle. Mais cette exclusion suppose en Dieu deux actes de volonté préalables, réglés l'un et l'autre par la science moyenne : volonté de permettre le péché, dont toutes les conditions sont prévues ; volonté de laisser le pécheur s'endurcir, à travers toutes les vicissitudes,jusqu'à la mort. En tout cela, le jeu de la liberté n'est pas entravé par la connaissance que Dieu peut en avoir, puisque c'est cette connaissance même qui guide le divin vouloir sans le déterminer.

Dans cette solution, qui est la plus accessible, le point délicat est précisément la science attribuée à Dieu, qui paraît être un peu dépendant de la créature. Toutefois cet inconvénient est assez écarté ici pour qu'on puisse adopter cette doctrine en toute confiance. Elle a obtenu droit de cité dans la théologie, après de longues discussions. Elle est même, à cause de ses avantages pratiques, assez communément enseignée de nos jours parmi les fidèles. Elle est cependant récente et ne remonte qu'au XVIe siècle. Elle a été élaborée par le jésuite *Molina* († 1600), créateur de la théorie de la science moyenne, d'où le nom de molinisme donné au système. Il est adopté non seulement par les jésuites mais par beaucoup de théologiens actuels. Saint François de Sales en a été le plus illustre représentant.

2° La solution par la volonté de Dieu. Malgré ses avantages pratiques, la solution moliniste est loin d'avoir rallié tous les théologiens modernes. On lui reproche d'être nouvelle, et plus encore d'aboutir à des impasses d'ordre spéculatif. Aussi les penseurs chrétiens préoccupés de garder, même sur ce point, un contact étroit avec la tradition, soucieux d'ailleurs d'établir leur système doctrinal sur des bases métaphysiques inexpugnables et cohérentes, ont-ils généralement maintenu la position ancienne dont le *tho-*

misme est l'expression la plus achevée. Pour saint Thomas, tout est basé sur la volonté de Dieu qui seule détermine parmi les possibles ceux qui arriveront à l'existence. Il n'y a pas de science moyenne, mais seulement science de simple intelligence pour les possibles ou science de vision pour les réalités.

Mais alors comment maintenir la liberté dans l'homme et la justice en Dieu ? Deux grands principes les sauvent l'une et l'autre.

D'abord la distinction déjà faite du bien et du mal, distinction fondée sur des différences essentielles qui appellent en Dieu des attitudes très diverses. Le *mal* provient d'une défaillance de la créature seule ; Dieu ne contribue que matériellement à l'œuvre mauvaise et il n'y a pas de prédestination positive au péché et au châtiment, bien que Dieu permette le péché et lui prépare le châtiment qu'il mérite. Le *bien*, au contraire, provient du principe unique de toute réalité positive. Dieu le veut éternellement et il prépare les bons à l'accomplir ; cette prédestination est positive.

D'autre part, et c'est le second principe, la causalité divine qui atteint l'acte bon, ne nuit pas à la liberté, grâce à la transcendance de Dieu vis-à-vis de la créature. Il est la Cause première, l'homme est une cause seconde et la distance de l'une à l'autre est infinie, en ce sens qu'elles ne sont pas de même ordre ; leur effort ne peut en aucune manière s'additionner, car il n'y a pas de commune mesure. De même que dans l'homme, composé d'âme et de corps, bien que les deux éléments se complètent, l'action de chaque élément est très différente et irréductible à l'autre, de même et à plus forte raison entre l'âme et Dieu, entre lesquels la distance de nature est comme infinie. L'action divine peut être très efficace sur l'âme sans détruire les caractères propres de celle-ci, bien plus, en produisant ces caractères mêmes, notamment la liberté, qui est le caractère essentiel des actes humains.

Cette influence divine est néanmoins ferme et puissante. Elle est décrite comme une *motion*, non dans son sens local, mais pour désigner une action effective sur la volonté, qui se trouve pénétrée physiquement par elle, et d'une certaine manière intérieurement déterminée à l'acte et même à tel acte. Cependant la volonté elle-même a ici sa part, et elle n'est pas mue tant qu'elle ne se meut pas, sous l'action qui l'entraîne. Elle est donc libre, jusque sous la poussée de la motion divine, de cette motion que l'on peut appeler prémotion et même prédétermination ; sa transcendance laisse à la créature l'indépendance relative qu'exige une liberté bien comprise. Par ailleurs,

cette motion divine sauvegarde la pleine indépendance de Dieu et assure à la prédestination sa pleine efficacité.

La solution thomiste, dont nous venons de donner la substance, insiste donc dans son ensemble sur le rôle prépondérant de la volonté en Dieu, distinguant avec soin le bien du mal et la prédestination des élus, qui est gratuite, de la réprobation des pécheurs impénitents, qui est le châtiment formel du péché. D'ailleurs cette doctrine, pur écho de la tradition médiévale et patristique, n'a pas seulement en sa faveur le prestige du prince des théologiens, saint Thomas, et la solidité de sa structure interne. En dépit des apparences, loin de repousser, elle attire les âmes qui savent ce qu'est Dieu et préfèrent s'abandonner à sa puissance paternelle que se fier à leur fragile volonté, même aidée de la grâce.

3° Solution par la sagesse de Dieu. Cette solution retient le fond de la précédente mais le présente, à un point de vue assez différent qui lui donne une tout autre portée doctrinale et pratique. Tout en attribuant à la volonté de Dieu une part prépondérante dans la notion de prédestination, elle ne l'isole pas autant d'autres aspects connexes, propres à atténuer la rigueur apparente qui découlerait d'une insistance trop exclusive sur les décrets divins. Le mot sagesse, d'une amplitude presque universelle, l'indique déjà suffisamment.Mais cette amplitude même serait un écueil si la notion de sagesse n'était pas bien déterminée et appliquée à l'objet même de la prédestination. Saint Augustin, dont nous voulons ici fixer le point de vue, fait le plus souvent appel à la sagesse pour s'incliner devant le mystère. Mais si, pour lui-même, il ne cherche guère à expliquer l'inexplicable, il n'en a pas moins posé avec netteté des principes propres à l'éclairer singulièrement, sans en dissiper, bien entendu, les obscurités. Groupons-les, en les rattachant précisément à la sagesse qui les relie sans effort.

L'idée fondamentale de sagesse nous invite avant tout à considérer *la volonté de Dieu*, dont relève la prédestination, comme la *règle générale de toute participation à Dieu par les créatures* : c'est là le rôle propre de la sagesse. Et l'on devine immédiatement la portée immense de ce point de vue. A ne prendre que les *cadres suprêmes*, nous y trouvons les trois participations que saint Augustin se plaît à contempler dans les créatures, participation à l'Être de Dieu, à la Vérité, au Bien. Chacune se réalise à des degrés infinis. Les *modes* de participation sont très divers. La liberté, qui en est un, est elle-même

une source de variétés incalculables. Les *intermédiaires* sont à leur tour innombrables, et plusieurs, comme la société, ou la cité de Dieu dans l'ordre surnaturel, sont d'une importance capitale. Parmi tous les moyens dont Dieu se sert pour se communiquer, certains ont une valeur supérieure et telle est en particulier la *charité*, qui a avec la sagesse des liens étroits. Ce cadre élargit tous les horizons et situe la volonté de Dieu à l'égard des prédestinés sur un plan supérieur, d'une étonnante richesse. Il éloigne de ce mystère les vues étroites que trop aisément nous y rattachons. L'homme dans un tel plan apparaît singulièrement grandi. La liberté lui assure une aptitude supérieure à communier à la vie divine sous toutes ses formes. Dans l'être libre, cette participation est diversifiée à l'infini, et rien ne manifeste mieux la sagesse du Créateur et les merveilles de sa Providence.

Appliquons à notre sujet les lumières projetées par la sagesse ainsi considérée comme règle suprême des participations. Nous comprendrons mieux le cas des non-élus comme celui des prédestinés, et aussi diverses lois qui régissent l'économie de ce mystère. On se contentera ici de quelques mots sur chacun de ces avantages.

A nos yeux, la sagesse divine explique mieux que la volonté l'abandon des non-élus. Cet abandon est juste parce qu'il est le fruit de l'obstination. Mais comme Dieu aurait pu les sauver par d'autres grâces, sans lui demander des comptes, nous comprenons mieux sa conduite quand nous la voyons inspirée par les raisons générales dont la sagesse divine a le secret.

D'autre part, le triomphe de la grâce dans les élus nous paraît aussi mieux compatible avec la liberté. La sagesse adoucit les décrets éternels, tant en eux-mêmes que dans leur réalisation. En eux-mêmes, ils sont assouplis par tout ce que l'idée de sagesse exprime ou insinue de connaissance et d'amour ajoutés à la volonté. Par ailleurs, les secours puissants dont se sert la divine sagesse pour réaliser ses desseins, sont ici plus expressément rattachés à l'amour, amour du bien qui, dès l'origine tourne l'âme vers Dieu et va croissant jusqu'au parfait amour de Dieu. C'est la grâce qui le produit ; elle est une cause efficiente *(effectrix)*, opérante de cet amour. Ces mots expriment tout ce que la théologie courante appelle une *motion* divine ; ils nous paraissent néanmoins plus suaves, du seul fait qu'ils sont appliqués à l'amour, comme le fait saint Augustin (1).

(1) Il parle de *délectation* en ce sens très large de complaisance dans le bien, supposée par tout mouvement de l'âme vers un bien.

La sagesse a un autre avantage en ce qui touche la distribution des biens, car elle ne préside pas seulement à la détermination des fins, elle règle aussi les moyens et notamment l'emploi des *intermédiaires*. L'homme est social par nature, et Dieu a voulu, même dans l'ordre du salut, le conduire par cette voie ; l'homme est sanctifié avec l'aide de ses semblables. Que d'enfants restent aux limbes par la faute de leurs parents ! Que d'hommes seront sauvés par le dévouement de ceux qui se vouent à l'apostolat ! L'Église n'a pas d'autre raison d'être. Et cette loi a des applications infinies. Qui pourra dévider cet écheveau complexe ? Prosternons-nous plutôt et adorons. Reconnaissons les profondeurs de l'insondable sagesse qui conduit chacun selon des lois supérieures dont nous ne pouvons ici-bas soupçonner toute l'excellence.

Ne peut-on aller plus loin encore et discerner dans la sagesse de Dieu comme une indication de sa *volonté de sauver tous les hommes ?* Cette volonté est certaine. De fait, tous ne seront pas sauvés ; saint Augustin a dû maintenir ce point de foi contre ceux qui le niaient, et c'est pourquoi il a moins insisté sur la volonté du salut universel, qui est évidente par ailleurs. Comme celle-ci néanmoins a été niée dans la suite, il n'est pas moins utile de le rappeler, et il semble qu'on en peut trouver une insinuation dans cette loi de la sagesse qui préside aux divines participations. Dieu, qui crée des mondes immenses, peuplés d'êtres de toute espèce, pour les faire participer, à des degrés infinis, à ses perfections, désire que ces êtres qu'il appelle à l'existence, en bénéficient avec abondance, et c'est pourquoi il multiplie les moyens de les leur attribuer. Et s'il en use ainsi dans la nature, cela vaut plus encore pour l'ordre de la grâce qui est un ordre d'amour. De telles pensées orientent naturellement l'esprit vers la volonté divine de sauver tous les hommes ; cette volonté se traduit en une constante inclination au bien, dont la sagesse encore a l'initiative et garde la direction, même si, de fait, cette inclination n'aboutit pas toujours à l'amour du bien. Ce point de vue épanouissant est celui de la grâce suffisante universelle. Il n'en exclut pas un autre, où l'on insiste davantage sur la grâce opérante, ou, si l'on veut, efficace, et c'est à celui-ci que saint Augustin s'attachait d'ordinaire, sans renoncer à l'autre, contre les pélagiens. Les besoins des âmes ont changé et ce n'est pas lui être infidèle que d'insister plutôt, en s'appuyant sur d'autres principes, qui d'ailleurs sont aussi les siens, sur la volonté de salut universel, dont s'inspire du reste jusqu'au bout la partie pratique de son œuvre. Ainsi la solution par la sagesse qui vient d'être exposée, peut bien être appelée augustinienne dans toute la force du terme.

Conclusion. — Le lecteur a pu faire son choix entre les trois solutions que nous avons exposées, trop sommairement. Ce choix peut d'ailleurs n'être que provisoire en ces matières, selon les avantages que l'on recherche.

La première solution proposée, la dernière venue (xvie siècle), est soigneusement adaptée à la mentalité moderne, qui aime envisager les problèmes sous leur aspect psychologique. Elle peut apporter à des esprits troublés une paix bienfaisante. C'est dans ce but surtout qu'elle fut créée et conservée.

La seconde, née au xiiie siècle, se ressent des préoccupations ontologiques du temps, et c'est dans le même esprit qu'elle fut précisée et complétée au xvie siècle. Elle plaira toujours aux âmes soucieuses de rigueur métaphysique et familiarisées avec ses exigences.

La troisième n'est pas un essai de conciliation par une voie moyenne entre les deux premières, comme il arrive souvent. Elle élargit plutôt l'horizon de l'une et de l'autre, qui, du reste, se réclament également de saint Augustin. Elle retient de celles-ci ce que chacune a de meilleur et elle l'incorpore à un tout doctrinal plus vaste, animé par l'esprit de saint Augustin, qui est surtout un esprit de charité, la sagesse n'en étant qu'un aspect, l'un des plus riches d'ailleurs et des plus séduisants.

Nous souhaitons au lecteur que ces questions difficiles auraient un jour troublé, de trouver la paix à la lecture de ces pages. A quelque solution qu'il s'arrête, — peut-être les adoptera-t-il l'une après l'autre selon les besoins de son âme ! — nous lui conseillons de ne pas se contenter de la réflexion et de l'effort de l'esprit. Il trouvera peut-être plus de lumières, non seulement pratiques mais théoriques, dans un mot de saint Augustin rappelé déjà et que nous traduisons en cette brève formule : *Vivons en prédestinés pour apprendre un jour que nous le sommes* (*De dono Perseverantiæ*, n° 57).

APPENDICE

Maîtres catholiques de la doctrine sur la prédestination.

1° Saint Augustin. C'est le premier auteur qui ait traité à fond ce sujet ; mais ses écrits se placent à deux points de vue bien différents.

Les *Traités* représentent le point de vue *apologétique* ou la défense de la foi : doctrine exposée en termes de plus en plus rigides contre les hérétiques de plus en plus agressifs.

Les *Sermons* au peuple se tiennent au point de vue pratique : doctrine très douce, sans changement jusqu'au bout.

L'accord de ces deux points de vue se fait, dans sa pensée, sur un plan supérieur, qui déborde celui de la théologie commune actuelle, toute abstraite. C'est celui qui a été exposé ici dans la troisième solution, p. 37.

2° Théologiens. Les théologiens, qui suivent tous saint Augustin pour le fond, ont élaboré, sur un plan moyen, des *systèmes abstraits*, à base philosophique ; il y a non seulement les deux principaux, déjà proposés, *thomiste*, deuxième solution, et *moliniste*, première solution, mais divers systèmes *intermédiaires*, se rattachant en partie à l'un ou à l'autre.

Ces derniers systèmes, intermédiaires, ont été adoptés même par des Docteurs de l'Église : *saint Robert Bellarmin*, partisan du congruisme moliniste ; *saint Alphonse de Liguori*, partisan d'un congruisme semi-thomiste.

Auteurs récents : R. Garrigou-Lagrange, *La Prédestination des Saints et la grâce*, 1936, Desclée de Brouwer, école thomiste. — A. d'Alès, article *Prédestination*, dans *Dictionnaire Apologétique*, col. 195-270, école moliniste.

3° Spiritualité. La doctrine de la prédestination, même dans sa partie fondamentale, est trop étroite pour pouvoir servir de base à une spiritualité générale ; il serait dangereux de l'y appuyer, surtout dans les débuts de la vie chrétienne. Il y a donc peu de vrais maîtres spirituels qui traitent ce sujet.

Les systèmes théologiques, discutés dans les écoles, n'apportent eux-mêmes, de l'avis de *Bossuet*, « qu'une précision peu nécessaire à la piété » : *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, l. XII, c. 16. Voir tout ce livre XII : *Saint Augustin et la Prédestination.*

C'est plutôt par l'esprit qu'ils représentent que les systèmes influent sur la piété ; la manière thomiste de considérer la prédestination conduit surtout à l'*abandon à Dieu* ; la manière moliniste favorise surtout l'*action.* Mais on évitera de trop insister sur ces tendances : Bossuet, qui comprend saint Augustin à la manière thomiste, fut un grand actif, même en spiritualité ; Mgr Gay, qui pencha vers le molinisme, fut l'apôtre de l'abandon. De même Mgr Saudreau de nos jours.

La Prédestination dans Saint Augustin

NOTES GÉNÉRALES

Sommaire : I. — *Questions de méthode :* Lois du progrès et ses conditions. Théorie et pratique pastorale. Érudition et théologie.

II. — *Les sources augustiniennes de la doctrine de la prédestination : A.* les traités ; étapes d'un développement doctrinal. *B.* les sermons ; dogme et application.

III. — *La théologie de saint Augustin : A*) son point de vue : multiples conditions à sauvegarder. *B*) données rationnelles fournies par l'œuvre augustinienne : science, volonté, sagesse.

Ce sujet si délicat a depuis longtemps retenu notre attention et un volume pour le traiter a même été annoncé dès la fondation de la Bibliothèque augustinienne. Les événements ont retardé outre mesure l'exécution de ce projet. Il n'est cependant pas abandonné, loin de là, d'autant que le progrès de la collection la rend en quelque sorte nécessaire, sinon urgente. Il est de notre devoir d'exposer avec quelque ampleur cette question, parce que certaines pages de saint Augustin ne s'éclairent bien que par une vue d'ensemble de sa doctrine.

Invité récemment à écrire, pour le public chrétien non spécialisé, une courte brochure sur la prédestination, nous en avons profité pour y indiquer, brièvement mais avec netteté, le *point de vue* auquel répond la position prise par saint Augustin et qui se distingue de celui des systèmes modernes, thomiste et moliniste, malgré les attaches qu'il a avec eux, surtout avec le thomisme (1). Mais il va sans dire que ce bref exposé suppose des études préalables sur la doctrine même du saint et sa méthode. Il n'était pas possible d'en donner un aperçu dans un court opuscule de vulgarisation. Nous voudrions ici suppléer à cette lacune. Il n'est pas question de résumer des recherches ou études qui paraîtront en leur temps, mais seulement de grouper, en des remarques générales, quelques données indispensables sur la *méthode* à employer pour l'étude de la prédestination dans saint Augustin, sur les *sources*, sur les *difficultés* principales qu'offre le problème et les *principes de solution* qui se présentent.

(1) Voir ci-dessus, p. 37.

I. — MÉTHODE

L'œuvre de Dom Rottmanner. Cette question de méthode est nettement posée par un court écrit, déjà ancien mais toujours cité, qui aurait dû s'intituler *la Prédestination dans saint Augustin*, plutôt que l'*Augustinisme, Der Augustinismus*, de Dom O. Rottmanner (1). Ce choix du titre n'est pas, comme on pourrait le croire, une simple question d'étiquette, de vocabulaire : il accuse la valeur du sujet choisi pour désigner le tout et tend à lui donner une portée de premier ordre, ce qui est grave en la matière. Cela touche la méthode, mais sur un plan général qui est envisagé soigneusement dans un article spécial, tant nous jugeons la chose importante. C'est de la méthode concernant la seule doctrine de la prédestination, objet principal sinon unique de l'ouvrage, que nous allons parler ici.

Dom Rottmanner († 1907) était un savant consciencieux, qui a surtout laissé, dans le domaine historique, de courtes monographies, simples articles de revue pour la plupart, mais appuyés sur une documentation sûre, abondante, qui leur assurait une réelle autorité dans les milieux scientifiques. Tel est le cas de *Der Augustinismus*, qui n'a que trente pages de texte, dont la moitié au moins est occupée par des notes chargées de références. L'érudition du P. Rottmanner est objective et de bon aloi. L'œuvre cependant a été critiquée, et non sans raison, sur des points fondamentaux.

Cette « étude d'histoire des dogmes » a pour *objet* principal la prédestination au sens le plus strict, c'est-à-dire « la prédestination absolue et la volonté salvifique restreinte, selon l'enseignement qu'en donnait de préférence saint Augustin dans la dernière période de sa vie, depuis 417 ou 418, et qu'il maintint avec fermeté jusqu'à sa mort (430) » (p. 5). Ainsi, nous dit-on, Augustin, qui avait, durant la première période chrétienne, pris pour son compte personnel une position identique à celle que défendront un jour les semi-pélagiens, ne se contenta pas de rétracter cette erreur au début de l'épiscopat, dans le traité à Simplicien ; mais entraîné par sa lutte contre Pélage, il adopta après le premier triomphe, vers 417-418, une attitude qui ne l'empêchait pas de garder, sans la changer jusqu'au bout, la conduite pratique très douce qu'il avait adoptée dès le début (p. 29). L'auteur, du reste, tient à préve-

(1) P. Odilo Rottmanner, *Der Augustinismus*, Eine Dogmengeschichtliche Studie, Munich, 1892, 30 pages.

nir le lecteur que « la théorie d'Augustin sur la prédestination n'a jamais été la doctrine de l'Église » (*Vorwort*, p. 3).

Le P. Portalié, écrivant dix ans après le P. Rottmanner, a précisément prouvé que sur ces deux points au moins, l'auteur se trompait.

1° D'abord saint Augustin n'a pas changé de doctrine de fond sur la prédestination depuis le traité *à Simplicien* (397), auquel il renvoie comme à l'expression même de sa pensée à la fin de sa vie (1) : dans les *Révisions*, loin d'y rien modifier, il affirme que ses efforts en faveur de la liberté y furent couronnés par le triomphe de la grâce (2). Dans *le Don de la persévérance*, il affirme qu'il avait déjà en 397 toute la vraie doctrine de la grâce et de la prédestination, avant que le pélagianisme ne l'oblige à approfondir ce sujet (3). Dans le traité sur la *Prédestination des Saints*, il renvoie les semi-pélagiens à son premier livre à Simplicien : ils y trouveront la solution de leurs difficultés (4), et cette solution, il l'ose attribuer à une inspiration divine : *quam mihi Deus revelavit* : « Qu'on adoucisse tant qu'on voudra la portée de cette révélation, si on songe qu'Augustin parle ainsi à la fin de sa vie, dans ses ouvrages les plus prédestinatiens, il n'est point permis de ne pas tenir grand compte de cette consultation » (5).

2° La doctrine que saint Augustin expose, n'est pas le plus souvent une théorie personnelle, mais l'enseignement de l'Église elle-même. Le P. Portalié signale « les deux éléments essentiels

(1) Portalié, *S. J.*, *Augustin*, dans *Dict. Théol.*, col. 2379-2380.

(2) In cujus quæstionis solutione laborandum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanæ ; sed vicit Dei gratia : nec nisi ad illud potuit perveniri, ut liquidissima veritate dixisse intelligatur Apostolus : « Quis enim te discernit ? quid autem habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? » (*I Cor.*, iv, 7.) *Retract.*, ii, c. 1 ; *P. L.*, 32, 629.

(3) *Don. Persev.*, xxi, 55 ; *P. L.*, 45, 1027.

(4) Videtis certe quid tunc de fide atque operibus sentiebam, quamvis de commendanda gratia Dei laborarem : in qua sententia istos fratres nostros esse nunc video ; quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum. Nam si curassent, invenissent istam quæstionem secundum veritatem divinarum Scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatæ memoriæ Simplicianum scripsi episcopum Mediolanensis Ecclesiæ, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei. Nisi forte non eos noverunt : quod si ita est, facite ut noverint..... Ecce quare dixi superius, hoc apostolico præcipue testimonio etiam me ipsum fuisse convictum : cum de hac re aliter saperem ; quam mihi Deus in hac quæstione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum sicut dixi, scriberem, revelavit. *Præd. Sanct.*, iv, 8 ; *P. L.*, 44, 966.

(5) Portalié, *ibid.*, col. 2379.

de la prédestination augustinienne et catholique », qui sont : *A*) La science de tous les possibles avant tout décret; *B*) La détermination certaine des élus par un décret gratuit *(ante prævisa merita)*, avec la volonté de donner à tous les hommes les moyens de se sauver (1). Tout cela, conclut-il, « c'est le dogme commun à toutes les écoles catholiques ». Le seul point qui soit l'objet de discussion entre écoles *C*) c'est l'ordre des intentions divines (2) : est-ce la série d'*élus* qui prime ou la série de *grâces ?* Question nouvelle à laquelle saint Augustin n'a pas expressément répondu. « De son temps, cette question très subtile et, au fond, secondaire, ne se posait pas. Le dogme seul était en question. Oui ou non, dépendait-il de *Dieu seul* (sans aucun mérite de l'homme) de choisir la grâce de Pierre, cette grâce que Dieu voyait infailliblement liée à son salut, et de choisir pour Judas celle qu'il savait devoir être obstinément refusée, tandis que d'autres auraient trouvé Judas docile, Pierre obstiné ? C'est ce dogme qu'a proclamé Augustin contre les semi-pélagiens. C'est ce dogme que tous les catholiques ont reconnu pour la vraie tradition paulinienne. Les textes d'Augustin, *De praedestinatione* et *De perseverantia*, savamment recueillis par le P. Rottmanner, *disent cela* (et c'est beaucoup), mais ne disent pas et ne veulent pas dire autre chose ; le saint docteur l'affirme très clairement, *De dono persev.*, c. XVII, n. 42, *P. L.* t. XLIV, col. 1019 : *Subverti hac praedestinationis praedicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem, quo dicitur gratiam Dei secundum merita nostra dari.* Il faut même remarquer que le grand docteur n'a connu qu'une seule prédestination, *celle de la grâce* et de la grâce efficace. Cf. *De praedest. sanct.*, c. x, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 974; *De dono persev.*, n. 15, 34, 41, 53, *ibid.*, col. 1002 » (3).

Ainsi, Portalié écarte la précaution prise par l'auteur dans sa préface, même appuyée sur Petau, de déclarer que l'enseignement de saint Augustin en la matière se réduit à une « théorie » personnelle. Non pas, certes, que tout soit de foi dans ses écrits ; mais le fond de ses ouvrages, jusqu'au bout, défend

(1) *Ibid.*, col. 2399-2401.

(2) C'est le P. Portalié qui présente ainsi les points sur lesquels les théologiens se divisent, et, en définitive, l'essentiel peut se ramener à cela. Il s'agit d'ailleurs entre écoles de la prédestination à la gloire seule, dont ne s'occupe pas saint Augustin, qui ne parle que de prédestination à la grâce, comme va le dire l'auteur cité, et sur ce point encore tous les théologiens sont d'accord, parce que c'est la doctrine même de l'Église qui est en cause.

(1) *Ibid.*, col. 2403.

une doctrine qui est, sinon de foi toujours, du moins l'enseignement commun de l'Église. Le savant historien, qui est aussi un théologien averti, doit être suivi sur ce point, plutôt que Dom Rottmanner, qui a été victime d'une erreur de méthode, et cela sur plusieurs points.

Règles fondamentales. 1. Dom Rottmanner a exposé lui-même ses principes dès la première page de son livre. Il est surtout préoccupé d'une règle, très juste d'ailleurs : *tenir compte des progrès d'un auteur* et ne pas affaiblir un texte des derniers jours par des affirmations antérieures plus douces. C'est l'évidence même ; lorsqu'un auteur signale qu'il a évolué sur un point, il faut s'en tenir manifestement aux précisions qu'il apporte. Ce fait est indiscutable. Encore faut-il l'appliquer avec mesure. — *a*) On remarquera d'abord que préciser sa pensée n'est pas nécessairement lui attribuer une portée plus grande dans l'ensemble d'une doctrine. Même soigneusement précisé, en de longues pages imposées par une controverse, un point secondaire reste ce qu'il était et n'acquiert pas plus d'importance dans la synthèse générale. Ainsi saint Augustin n'a jamais dit, à la fin de sa vie, ni insinué que la prédestination était le tout, ni même le point essentiel de sa pensée. — *b*) Par ailleurs, les précisions doivent être bien contrôlées et évidentes, surtout dans une œuvre comme celle d'Augustin, esprit subtil s'il en fut, et obligé souvent aussi de forcer ses formules pour répondre à un adversaire, ce qu'il peut faire sans avoir pour cela l'intention de modifier une doctrine exprimée autrefois d'une autre manière. C'est l'erreur, signalée tout à l'heure, que l'on commet en parlant d'une évolution d'Augustin depuis 418 d'après certains textes, auxquels on donne une portée qu'ils n'ont pas, puisque Augustin lui-même renvoie sur le tard à ses ouvrages antérieurs, sur ce point précisément. On ne cherchera donc pas à atténuer les textes récents par les anciens ou inversement ; on se préoccupera uniquement de leur donner leur vrai sens en tenant compte et du passé et des circonstances nouvelles qui les ont suscitées. On est particulièrement exposé à donner une portée morale et pratique à des textes qui ont été d'abord écrits dans une œuvre de controverse, où ils ont une tout autre orientation (1). On risque ainsi de leur attribuer une force qui les dépasse.

2. Un second point de méthode est signalé par Dom Rottmanner à la fin de sa brochure : il note la divergence totale

(1) Et cela est encore plus grave si l'on néglige en même temps les textes moraux proprement dits, comme on le dira plus loin.

qu'il constate chez Augustin entre la théorie rigide des dernières années (d'après ses conclusions) et la pratique très douce adoptée par l'évêque depuis ses débuts de ministère pastoral et maintenue sans changement jusqu'au bout. Il constate un manque d'harmonie, qui empêche une synthèse cohérente, comme le remarque Portalié : « Le savant bénédictin Odilo Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 29, conclut ainsi une p énétrante analyse de la doctrine d'Augustin sur la grâce : chez saint Augustin, dans la doctrine de la prédestination, il y a désaccord entre la théorie et la pratique : la douceur de la pratique est restée inaltérable; les sermons le prouvent ; la théorie, d'abord inoffensive, s'est continuellement développée dans le sens d'une excessive rigueur et d'une action irrésistible de Dieu sur la liberté. D'ailleurs, cette variété incessante empêche de trouver chez lui un système complet et dont les parties soient logiquement enchaînées » (2).

Cette manière d'agir touchant les textes moraux fait partie d'une méthode dont on voit bien ici les inconvénients. Séparer le dogme de la morale, la théorie de la pratique, la foi de la vie chrétienne, a de grands avantages pour la systématisation et n'a généralement pas de conséquences défavorables à ce point de vue. Cependant il y a lieu d'y regarder de plus près avec un auteur comme saint Augustin chez qui la théorie et la pratique sont étroitement unies et qui ont, l'une sur l'autre, des influences profondes. On ne peut surtout admettre un illogisme pareil à celui qui est signalé ici chez un auteur qui fut, au plus haut point, soucieux d'adapter sa conduite à ses idées.

Manifestement, dans un tel esprit, le désaccord ne peut être qu'apparent, et on ne peut parler de surprise en une matière qu'il a étudiée avec tant de soin. Là encore l'examen des documents est à reprendre et sur une base nouvelle, élargie, qui tienne compte des faits, de la pratique, de la vie chrétienne.

3. Il est un autre point de la méthode, omis volontairement, on n'en peut douter, qui doit aussi intervenir pour l'étude d'une doctrine comme celle de la prédestination. Fidèle à des règles qui furent sacrées pendant un siècle, en certains pays surtout, Dom Rottmanner s'est borné à grouper des textes. Il l'a fait, on doit le reconnaître, avec une compétence scrupuleuse ; mais son œuvre est incomplète : *il y manque une théologie*. Sans doute, le titre de la brochure, l'augustinisme, suppose une systématisation, et il y en a une, latente mais partout présente et qui aurait pu être exprimée, mais elle ne fait pas appel à la théolo-

(2) Portalié, *op. cit.*, col. 2376.

gie. Celle-ci, s'élevant aux principes, aurait montré ce que les textes disent exactement, ce qui ne paraît pas au premier abord, surtout pour les non-initiés, même érudits, qui ont pu donner à nombre de phrases une portée qu'elles n'ont pas en réalité. En une matière aussi grave, il semble qu'il aurait été prudent de ne pas se contenter d'un simple recueil d'affirmations isolées, séparées du contexte et renforcées par le groupement dans un sens qui souvent leur est étranger.

Si la méthode purement scolastique a des inconvénients, qu'on ne saurait nier, la méthode purement positive a aussi les siens, et ils ne sont pas moins graves, loin de là, En fait, c'est dans l'union de l'une et l'autre que l'on trouvera la voie normale pour une interprétation sûre de saint Augustin.

Un trait historique pourrait illustrer ces remarques sur les lacunes de la méthode adoptée par Dom Rottmanner. On le trouve dans la vie de l'abbé bénédictin olivétain de Sainte-Espérance, Dom Emmanuel André († 1903), écrite par Dom Maréchaux (1). Ce religieux, fondateur de la branche française de son Ordre au XIX[e] siècle, avait toujours été attiré par la doctrine augustinienne et thomiste de la grâce et de la prédestination, et ce fut même un obstacle à l'agrégation de sa communauté à Solesmes, Dom Guéranger ayant, au dernier moment, craint qu'il n'en résultât quelque division doctrinale parmi les siens ; Dom Emmanuel était donc largement ouvert à la doctrine insistant sur la prépondérance de la grâce. Il fut cependant révolté par la brochure du bénédictin bavarois et seul l'âge l'empêcha d'en entreprendre la réfutation. En fait, à en juger par ses lettres, celle-ci aurait été surtout un rappel des conditions morales, pratiques de la prédestination, plutôt qu'une discussion des principes, mais cela même a une grande importance en telle matière et il est fâcheux que les deux aspects soient séparés comme ils le sont trop souvent. C'est le point le plus faible de la synthèse de Dom Rottmanner. Dom Maréchaux estime qu'il présente la doctrine de saint Augustin sur la prédestination « sous un jour odieux et insupportable ». Il n'avait pas évidemment cette intention, mais l'œuvre y conduisait par son orientation trop unilatérale : l'absence totale de théologie y pèse lourdement sur le lecteur, non averti des nuances, grâce à une formation technique, indispensable en ces matières, et c'est à lui que pensaient évidemment Dom Emmanuel et son biographe, comme y pensent la plupart des

(1) *Le P. Emmanuel, Essai biographique*, par le Rme P. Dom MARÉCHAUX, Mesnil-Saint-Loup, 1909.

prêtres que leur ministère met en contact avec des âmes troublées par cette grave question.

II. — LES SOURCES AUGUSTINIENNES DE LA DOCTRINE SUR LA PRÉDESTINATION

Pour l'étude de la prédestination dans saint Augustin, on distingue d'ordinaire deux séries de documents : les traités et les sermons. Le ton y est manifestement assez différent. La doctrine l'est-elle aussi ? Le P. Rottmanner l'affirme : il assure que les sermons présentent, dès le début et sans changement jusqu'à la fin, une conduite pastorale très douce qui fait contraste avec la marche des traités vers une rigidité de plus en plus accusée. Quoi qu'il en soit, l'auteur cite constamment les sermons avec les traités et il explique les premiers par les seconds. Il nous paraît plus logique de les étudier bien à part, d'autant que les lois d'interprétation ne sont pas les mêmes.

A) **Traités.**

A leur sujet, plusieurs remarques s'imposent, dont on n'a pas toujours tenu compte pour donner à leur doctrine sa vraie valeur.

1. Un *progrès réel* s'y accuse, même depuis l'épiscopat (396). On peut y distinguer les étapes à l'aide des grands traités qui ont approfondi la question.

Notons d'abord que saint Augustin, bien avant le pélagianisme, avant même son épiscopat, sinon son sacerdoce, avait exposé la doctrine du péché originel avec les fameuses formules qu'il utilisera fréquemment à la fin de sa vie : *Massa peccati*, *vasa iræ*, etc. L'une des *LXXXIII Questions*, la LXVIIIe, contient des précisions fort intéressantes à ce sujet (1), bien que l'ensemble de la doctrine proposée souffre de sérieuses lacunes que l'auteur corrigera assez tôt après, dans les réponses aux questions de Simplicien, pour ce qui touche à la grâce.

Ce traité, *Questions diverses à Simplicien* (396-397), écarte avec décision le semi-pélagianisme latent et inconscient qui viciait un peu jusque-là la conception de l'ordre surnaturel du futur docteur de la grâce. L'idée fondamentale de ces pages pénétrantes est la gratuité des secours divins (n. 2). C'est pour l'assurer que le jeune évêque pose la question même de la prédestination en s'appuyant sur l'épître de saint Paul aux Romains (IX, 10-29) ; il y prend, dès ce moment, une position

(1) *P. L.*, 40, col. 70-74.

ferme et définitive sur le choix des élus (n. 3-7) et l'abandon des réprouvés (n. 8-13), afin de sauvegarder l'indépendance de Dieu (n. 14-20), sans compromettre cependant le libre arbitre (n. 21-22). Les *Confessions*, écrites vers ce même temps, reflètent la même conception, qui ne varie guère jusqu'au début de la controverse pélagienne.

2. Avec le pélagianisme, des précisions vont se produire, qui n'ajoutent rien, en fait, à la doctrine, mais l'expriment en formules plus rigides ou du moins avec plus d'insistance et de netteté, comme il est naturel dans une discussion prolongée. On ne remarque pas grand progrès dans le *De spiritu et littera* (412), un des premiers écrits de la grande polémique. Dans les quelques pages centrales qu'il consacre au sujet (n. 57-60), il cherche à bien relever dans l'acte salutaire et le rôle de Dieu et celui de l'homme : à Dieu, non-seulement l'aide surnaturelle, mais l'initiative, jusque dans la volonté de croire ; à l'homme, le pouvoir de correspondre librement *(consentire vel dissentire)*, bien que le consentement lui-même soit reçu *(ex gratia)*. Dieu veut le salut de tous, non pas au point cependant de supprimer le libre arbitre par son action, qui s'exerce non-seulement au dehors mais au dedans (1).

Pourquoi de fait tous les hommes ne sont-ils pas sauvés ? Mystère de la sagesse et de la science de Dieu, ce qui n'exclut pas la volonté. Devant le naturalisme pélagien qui menace la rédemption *(evacuatur crux Christi)*, saint Augustin fait plus nettement appel à celle-ci, dans le *De natura et gratia* (415) : Dieu aurait pu relever Judas, il ne l'a point fait, il ne l'a pas voulu : *potuit ergo, sed noluit* (n. 8). Même note dans le *De Genesi ad litteram*, écrit vers la même date : Dieu pourrait convertir au bien les volontés des méchants ; il l'aurait pu. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Parce qu'il ne l'a pas voulu : *Posset. Cur non fecit ? Quia noluit* (L. XI, n. 13).

En 418, la lettre au prêtre romain Sixte, le futur pape Sixte III (432-440), traite le même sujet avec plus de précision, mais sans apporter d'élément bien nouveau, pas même la célèbre formule : « *Paratur voluntas a Domino :* c'est Dieu qui prépare la volonté », que l'on trouve au moins en deux écrits antérieurs (2), et leur contenu est déjà bien ancien, comme la *massa damnationis*, les *vasa iræ* et *vasa misericordiæ* qui

(1) Les jansénistes prétendaient que cet ouvrage portait encore des traces manifestes de semi-pélagianisme.

(2) *De peccatorum meritis* (412), l. II, n. 30. — *De natura et gratia* (415), n. 74.

remontent aux premiers écrits doctrinaux d'Augustin. Leur utilisation est plus pressante, dans un but de défense des droits de Dieu.

Cette intention apologétique est encore plus accusée dans l'*Enchiridion* (421) ; il s'agit de sauvegarder, contre les rationalistes du temps, la souveraine indépendance de Dieu, les droits et les devoirs de sa justice, et l'invincibilité de son vouloir que l'on prétend à tort subordonner à des vouloirs créés : voir les chapitres (numéros) (2) 94-102. Dans ce texte, il insistera sur la volonté restreinte, et, au point de vue où il se place, la thèse est indiscutable, malgré les inconvénients qu'elle présente à d'autres égards. L'*Enchiridion* vise à *donner* tout à Dieu, *ut totum Deo detur* (3). Cette formule, souvent répétée, est, en effet, bien caractéristique de l'augustinisme, mais il faut bien noter que, pour saint Augustin, donner tout à Dieu, ce n'est pas supprimer l'action de l'homme ; c'est seulement la subordonner, mais tout entière, au lieu de la partager, comme ont tendance à le faire ceux qui, négligeant la transcendance divine, veulent ajouter l'opération humaine à celle de Dieu.

3. C'est dans les derniers livres (426-430), surtout contre le semi-pélagianisme, que la prédestination est étudiée avec le plus d'ampleur. Mais là encore, il importe d'observer que ce sujet n'est qu'un élément secondaire, une pierre de l'édifice, non le tout, ni même la pièce maîtresse. Il n'y a qu'une allusion dans le *De gratia et libero arbitrio* (n. 38). Elle tient une grande place dans le *De correptione et gratia*, mais comme preuve destinée à établir la gratuité de la foi et des premières grâces, et par conséquent la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu, sans détriment d'ailleurs pour la liberté. C'est la même thèse qui est reprise dans le *De praedestinatione sanctorum*, car ce traité s'occupe surtout des préambules de la foi et son vrai titre serait : *De initio fidei*. Il n'y a pas de préparation à la foi sans la prédestination, laquelle est toute gratuite, comme l'est celle des enfants morts en état de grâce ou celle de l'humanité du Christ. Les croyants sont appelés, non parce qu'ils ont cru, mais pour croire. Les élus sont *non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant* (1).

C'est le traité *De la Persévérance*, consacré à la persévérance finale, qui expose le plus en détail la doctrine de la prédestina-

(2) Pour l'*Enchiridion*, dans les éditions courantes, la numérotation en chapitres et numéros est intervertie.

(3) Cap. (n.) 32 ; *P. L.*, 40, col. 248.

(1) *Praedest*, c. XVII, n. 34 ; *P. L.*, 44, col. 985.

tion, toujours en dépendance d'ailleurs de la gratuité, qui reste la thèse fondamentale, objet de la première partie de l'ouvrage. La seconde est consacrée à la prédestination proprement dite ; elle se distingue de la simple prescience (38, 47) (dont on peut d'ailleurs abuser, comme de l'autre, 38) ; elle est expressément envisagée comme une préparation éternelle des moyens de salut pour ceux qui se sauvent (1). Saint Augustin montre qu'avant lui, on avait implicitement enseigné cette doctrine et que ce n'est pas contre Pélage que lui-même l'a élaborée. Il en trouve la substance déjà dans le *Da quod jubes et jube quod vis* des Confessions (l. X, 40). La partie la plus neuve du traité est peut-être celle qui développe la possibilité de prêcher cette doctrine parmi les fidèles et les moyens d'y réussir ; ces préoccupations pastorales montrent bien le souci qu'avait saint Augustin d'unir la théorie et la pratique, même en une matière particulièrement élevée et délicate : n°s 39-47, 57-65. On voit par là qu'il n'établit pas entre ces deux aspects de la doctrine les cloisons que l'on suppose souvent, bien qu'il admette deux manières d'en parler bien différentes selon le but poursuivi : défense des droits de Dieu contre les prétentions orgueilleuses de la raison, ou édification des fidèles, sans affaiblir les données, même indirectes, de la révélation en cette matière.

B) **Sermons.** La prédestination proprement dite ne tient pas une grande place dans les sermons. Elle est cependant assez fréquemment mentionnée et présentée en brèves formules à l'occasion de la grâce, dont saint Augustin la rapproche le plus souvent. On trouvera des mentions de ce genre, non-seulement dans les sermons proprement dits (2), mais dans les homélies sur les Psaumes *(Enarrationes)* (3) ou sur saint Jean *(Tractatus)* (4). Certains discours sont exclusivement consacrés au sujet, par exemple le sermon 158, ou l'homélie 53 sur saint Jean. Il ne faut pas exagérer la distinction entre les sermons et les traités : pour ce qui est du fond, la doctrine est la même ; saint Augustin

(1) *Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud : praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. De dono perseverantiae*, n. 35 ; *P. L.*, 40, 1014.

(2) Sermons 26, n. 4, 13 ; 44, n. 6 ; 47, n. 15-16 ; 70, n. 4 ; 87, n. 5 ; 96, n. 4 ; 100, n. 3-4 ; 158, n. 1-9 ; 169, n. 3 ; 200, n. 3-4 ; 251, n. 2, etc.

(3) *In Ps.* 5, n. 17 ; 64, n. 2 ; 68, n. 13 ; 134, n. 8-9 ; 147, n. 23-24 ; 150, n. 3, etc.

(4) *Tractatus* 12, n. 12 ; 45, n. 12 ; 53, n. 5-10 ; 68, n. 1 ; 76, n. 2; 83, n. 1 ; 86, n. 2 ; 87, n. 3, etc.

n'hésite pas à proposer aux fidèles la doctrine jusqu'au mystère, devant lequel il les invite à s'incliner, mais ici, n'ayant pas tant pour mission de réfuter les hérétiques que d'édifier les croyants, il expose les points connexes de la religion qui atténuent singulièrement la portée des formules isolées de leur contexte naturel. Les appels à l'action sont nombreux, énergiques, tranchants même, au point de paraître négliger totalement la prédestination ou l'action de Dieu. Tous peuvent venir à la lumière de la foi, s'ils le veulent ; *Omnes possunt si velint* (1) : ce texte d'un des premiers traités répond directement à la littérature pastorale. Sans doute, plus tard, Augustin précisera que la grâce prépare la volonté (*Retractationes*, I, c. x, 2), mais cette préparation ne supprime pas la liberté, notamment l'acte le plus caractéristique de la liberté, le choix : « *Elige cum tempus est*, choisis alors qu'il en est temps (2) ». Cette élection faite par l'homme n'est pas empêchée par l'élection divine, qui constitue la prédestination.

S'ensuit-il qu'il faille rendre la pensée de saint Augustin dans l'ordre pratique par cette maxime que d'aucuns lui ont attribuée : « *Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris* ; si tu n'es pas prédestiné, faits en sorte que tu le sois » ? Non, manifestement, et sous cette forme, cette sentence n'est pas augustinienne, Rottmanner le déclare avec raison (3). Mais elle n'est qu'une traduction forcée d'appels analogues à la prière ou à l'action : *Nondum traheris, ora ut traharis*, vous n'êtes pas encore attiré (par la grâce) ? Priez pour qu'elle vous entraîne (*In Jo.*, 26, n. 2). La place des prédestinés au jugement sera la droite du Christ ; or vous avez reçu le pouvoir d'être mis à la droite *Ut sis ad dexteram, potestatem accepisti* (*In Ps.* 120, n. 11). La formule proprement augustinienne est celle que nous résumons en ces termes : Agissons en prédestinés pour apprendre un jour que nous le sommes. Rappelant le mot de saint Paul à propos des courses : *Sic currite ut comprehendatis* (*I Cor.*, ix, 24), Augustin donne aux siens cette consigne : « Courez pour remporter le prix et pour apprendre *par votre course même* que vous étiez prédestiné à courir avec avantage (4) ».

(1) *De Gen. contra Manich.*, I, iii, 6 ; *P. L.*, 34, 176.
(2) *In Ps.* 36, serm. I, n. 1. — Autres invitations analogues dans *In Ps.* 74, n. 14. — 34, n. 2 ; 125, n. 5 ; 279, n. 7, 9; 305, n. 1 ; 311, n. 14, etc.
(3) *Op. cit.*, p. 29.
(4) Sic currite ut comprehendatis atque ut *ipso cursu vestro* ita vos esse præcognitos noveritis ut legitime curreretis. *De dono persev.*, n. 57. *P. L.*, 45, col. 1028.

Comment s'accordent les données, assez diverses apparemment, de ces textes avec celles des traités? Certains admettent, nous l'avons vu, une lacune profonde, une absence d'harmonie, un désaccord véritable entre la théorie et la pratique : c'est l'avis du P. Rottmanner. Mais cette manière de voir ne cadre pas avec ce que nous savons par ailleurs d'Augustin. Invraisemblable à première vue chez un auteur doué de quelque pénétration intellectuelle, elle devient une impossibilité morale avec un esprit logique, cohérent, comme le sien, préoccupé surtout précisément de mettre toujours en parfaite harmonie, au prix des plus grands sacrifices, sa vie avec sa doctrine, et son activité apostolique a tendu tout entière à entraîner les autres dans cette voie : ses polémiques ne sont pas de pures controverses d'esprit à esprit ; ce sont des actes d'apostolat véritable, pour faire triompher des doctrines qu'il sait être les vrais soutiens de l'amour de Dieu. L'horreur que lui inspire le pélagianisme, vient de là. L'illogisme supposé néglige trop ce lien de la doctrine à la pratique. C'est dans la théologie même de saint Augustin qu'il faut chercher la solution.

III. — LA THÉOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN

Il ne s'agit pas ici d'attribuer à saint Augustin une systématisation qu'il n'a pas faite, ni voulu faire, mais seulement de grouper les caractères qui distinguent son étude, si poussée en divers points, des données de la révélation. Les observations que nous allons faire, concernent directement notre sujet, la prédestination, bien qu'on puisse souvent généraliser et les attribuer à d'autres questions. Nous les ramènerons à deux groupes, selon qu'on s'attache à fixer le vrai point de vue du saint Docteur, ou à rechercher la doctrine rationnelle qui est à la base de ses explications ou conceptions particulières.

A) **Le point de vue augustinien.** Rien sans doute n'est plus important pour entrer dans l'esprit d'un auteur, que de discerner l'angle spécial sous lequel il envisage les choses. Ce travail préalable est indispensable avec les anciens, que tant de conditions personnelles ou générales séparent de nous. Cela est particulièrement nécessaire avec saint Augustin, et plus que partout, en cette question de la grâce et de la prédestination qu'il a explorée en maître et où il a posé des jalons définitifs, mais où il a été un initiateur, puissant génie sans doute et suscité par la Providence à son heure, mais initiateur, avec les avantages et les lacunes de ce

titre. Il ne faut donc pas donner à toute son œuvre une valeur définitive, mais il ne faut pas davantage la mutiler à la légère. Il s'agit avant tout de la comprendre, et précisément en posant les questions comme lui-même les posait. Contentons-nous ici de quelques remarques.

1. Avant tout, observons que saint Augustin appuie toujours sa doctrine sur les faits, sur des données réelles ou historiques, d'ordre naturel ou plus souvent d'ordre surnaturel, notamment pour traiter de la prédestination, si intimement liée pour lui à la grâce. Il invoque constamment l'Écriture Sainte et ses écrits sur ce point sont de vastes recueils de textes. La plupart de ses thèses ne sont que la mise en formules nouvelles du contenu de la révélation. Même si elle a d'autres motifs, l'insistance sur le fait du péché originel connu par la foi, répond bien à ce point de vue. Sa méthode est très différente de celle des théologiens du Moyen-Age ou de la Renaissance, qui font à la spéculation philosophique une part bien plus large, sinon exclusive, en certaines de leurs thèses. L'une des conséquences de ce point de vue concret sera l'insistance de plus en plus nette, à propos de la prédestination, sur la volonté de Dieu qui se réalise, de fait, dans le salut d'un certain nombre *(plurimi, multi, tam multi...,)* (1), mais non pas de tous. Dieu aurait

(1) Il y aurait beaucoup à dire à propos du *nombre des sauvés* dans saint Augustin. Sur la foi de l'Écriture, surtout d'après le texte : *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, qu'il applique au salut, il admet qu'il y aura plus de réprouvés que de sauvés. Il s'appuie donc sur le fait de la révélation, pour lui confirmée par le fait, constaté de son temps, que les chrétiens sont moins nombreux que les autres dans le monde. Mais ce qui étonne, c'est que, malgré cette exégèse ou cette conjecture, très souvent, sinon toujours, quand il parle des sauvés, il ne dit pas *pauci*, mais au contraire *plures, plurimi, multi, tam multi*, etc., et cela jusque dans ses derniers livres : « Quia vero *tam multi* exinde liberantur » (*Civ. D.*, XXI, c. XII ; *P. L.*, 41, col. 727). — « Unde constat magnam esse gratiam quod *plurimi* liberantur » (*De praedest. sanct.*, n. 16 ; *P. L.*, 44, 972). Ailleurs, il précise bien que, inférieurs en nombre par comparaison, *pauciores*, ils sont cependant nombreux en soi, *multi in se* (*Cont. Jul. imperf.*, II, c. 142). Voir encore *Contra Cresconium*, III, 74-75 ; IV, 63. — *Sermons* XC, n. 4 ; *In Ps.* 112, n. 8, etc. Ce terme, *multi*, appliqué aux élus, est d'autant plus frappant qu'il est celui-là même qu'emploie le Christ en sens contraire, à un autre point de vue. Quand on sait avec quel scrupule saint Augustin s'en tient le plus souvent aux données de l'Écriture, on s'étonne de cette transposition, toute matérielle, mais bien imprévue. Il a dû vraiment vouloir mettre en évidence le nombre *relativement grand* des sauvés. Est-il juste dans ces conditions de parler, comme on le fait couramment, en certains milieux, de la théorie augustinienne du petit nombre des élus ? Il y aurait au moins à exprimer par une nuance la vraie position de saint Augustin.

pu sauver tout le monde ; en réalité, il ne l'a pas fait, parce qu'il ne l'a pas voulu. Il ne s'ensuit pas qu'il ne le veuille en aucune façon. Mais ce qui préoccupe avant tout le Docteur de la grâce, c'est ce qui se réalise en fait ; et puisqu'on admet, sur la foi de l'Écriture, qu'il y a des damnés, n'y en aurait-il qu'un seul, il faut bien admettre aussi en Dieu une volonté salvifique restreinte.

2. Saint Augustin est encore poussé à accentuer sa manière de voir par un souci apologétique à l'égard de Dieu. Sa toute puissance ne sera-t-elle pas compromise, si l'on déclare, d'une part, que Dieu veut le salut de tous et que, d'autre part, malgré ce vouloir divin, beaucoup d'hommes ne seront pas sauvés ? Cette intention est manifeste dans la plupart des écrits où la question est traitée avec quelque ampleur, notamment dans l'*Enchiridion*, dont les affirmations ont paru à certains si inquiétantes, à propos du mot de saint Paul : *Qui omnes homines vult salvos fieri* (*I Tim.*, II, 4). La manière même dont il aborde la question montre bien qu'il la traitera non pas en exégète, ni même en théologien spéculatif, mais en apologiste des droits de Dieu : « Du moment que tous ne sont pas sauvés, mais que beaucoup plus grand est le nombre de ceux qui ne le sont pas, il semble bien que ne se fasse pas tout ce que Dieu veut qui soit fait et cela parce que la volonté de l'homme s'oppose à la volonté de Dieu (1) ». Et cette objection est confirmée par la parole même du Christ à Jérusalem : « Que de fois j'ai voulu réunir tes enfants comme la poule ses poussins et tu ne l'a pas voulu! » (MATTH., XXIII, 37). « Comme si la volonté de Dieu, continue Augustin, était vaincue par celle des hommes et si, malgré leur faiblesse, le refus de ceux-ci empêchait le Tout-Puissant de faire ce qu'il voulait ; où donc est cette toute-puissance en vertu de laquelle « au ciel et sur la terre, tout ce qu'il voulut, il le fit » (Ps. CXIII, 11), s'il voulut réunir les enfants de Jérusalem et ne le fit pas ? » Du reste, il ne s'agit pas seulement de la puissance de Dieu : tous ses attributs sont ici exposés à des incompréhensions : la justice, la bonté, la sagesse. L'œuvre de Dieu par excellence, l'ordre surnaturel, sera compromise si, comme le prétend Pélage, l'homme peut se passer de Dieu pour faire le bien et même mériter pour la vie éternelle. Telle est la grande cause qui est en jeu dans la théologie de saint Augustin sur la grâce : les droits de Dieu sont imprescriptibles. Cette théologie est essentiellement théocentrique, comme toute sa doctrine d'ailleurs.

(1) *Enchiridion*, n. 97 (trad. J. Rivière).

3. Cette question en touche une autre, mais ne saurait se confondre avec elle : je veux dire l'importance relative d'une doctrine dans la synthèse générale que forme l'œuvre de saint Augustin. Ce point est étudié dans son ensemble dans l'article suivant. En nous en tenant ici à notre sujet, nous pouvons dire que la prédestination n'est pour lui qu'un aspect de la doctrine de la grâce : elle est destinée à prouver la gratuité, spécialement celle du commencement de la foi et de la persévérance finale. En soi, sans doute, la prédestination se rattache à Dieu et à ses opérations. En réalité cependant, l'étude en reste subordonnée pour nous à l'œuvre de sanctification et de salut qui en est le fruit et qui la manifeste déjà en quelque manière, en attendant la grande révélation qui aura lieu par l'entrée dans la gloire.

4. La prédestination dont parle le plus souvent saint Augustin, n'est pas précisément la prédestination à la gloire, prise à part, comme celle dont parlent les théologiens modernes dans leurs constructions spéculatives. Avec raison, Bossuet observe qu'il y a, à cet égard, une différence considérable entre eux et lui. Il s'en tient d'ordinaire à la prédestination totale, englobant l'ensemble de l'œuvre salutaire, depuis la foi jusqu'à la gloire. Bien plus, son regard ne se porte pas d'abord sur la gloire, mais *sur la grâce qui la prépare*, comme elle est elle-même préparée par la foi. Le P. Portalié déclare catégoriquement : « Il faut même remarquer que le grand docteur n'a connu qu'une seule prédestination, celle de la grâce et de la grâce efficace (1) ». Disons au moins que tel est son point de vue habituel et primordial.

5. Enfin, l'*aspect moral* des problèmes ne doit jamais être entièrement négligé dans la pensée augustinienne ; même quand il n'occupe pas la première place, il n'est pas totalement absent. Du reste, le terme moral doit être pris ici dans un sens très élevé : il ne s'agit pas tant de casuistique ni même d'ascèse proprement dite que du mouvement de l'âme vers la fin dernière ; ce mouvement est assuré par une *vue de l'esprit* qui reconnaît Dieu comme son souverain bien et provoque un amour capable d'entraîner la volonté vers lui malgré les résistances. C'est là la vraie *sagesse*. Elle peut être infime, mais elle peut grandir et atteindre à une haute perfection, celle que

(1) *Dict. théol.*, art. *Augustin* (saint), col. 2403. Il s'agit dans le contexte des systèmes modernes sur la prédestination à la *gloire seule*. L'auteur montre que saint Augustin n'a pas abordé ce problème, d'autant qu'il envisage la prédestination à un autre point de vue.

suppose la devise augustinienne : *Ama et fac quod vis* (1). Tout l'ordre moral est ainsi rattaché à l'amour de Dieu, et par cet amour triomphe encore, mais cette fois dans l'ordre des actes, le théocentrisme. La théorie et la pratique s'y rejoignent aussi et il est vain de prétendre opposer ces deux domaines en saint Augustin. On ne peut le faire que d'une façon artificielle et au risque de fausser gravement ses directives, aussi bien doctrinales que pratiques.

B) **Données rationnelles explicatives.** Une dernière série de remarques touche plus directement encore la théologie : elles concernent en effet la nature des données rationnelles que fournit l'œuvre augustinienne pour l'explication ou l'intelligence des vérités révélées. Bornons-nous à celles qui ont trait en quelque manière à la prédestination. Il s'agit donc du choix des élus et de l'abandon des réprouvés, et du maintien de la liberté dans l'un et l'autre cas.

A en croire certains, saint Augustin aurait totalement négligé la question. Pour eux, le fait du péché originel l'aurait suffisamment satisfait, jusqu'à se désintéresser de toute autre explication. A première vue, on serait tenté de s'en tenir là, mais à la réflexion et bien vite on aperçoit de nombreux points lumineux jaillissant de partout dans cette œuvre puissante. Les théologiens les ont groupés avec soin, selon leurs préoccupations. Marchons à leur suite, et, s'il est possible, glanons quelques nouveaux épis.

1. Le P. Portalié, tout en déclarant que saint Augustin s'est tenu en dehors des questions abstraites qui divisent de nos jours les théologiens, a relevé avec bonheur de nombreux passages des œuvres de saint Augustin où la science de Dieu est mise en lumière à propos de la prédestination (2). Il y découvre même un système logiquement enchaîné, élaboré dès le début de l'épiscopat et maintenu jusqu'à la fin. Il insiste avec raison sur les textes des derniers écrits : « Dans ses dernières années, de 428 à 430, Augustin, loin d'oublier cette théorie capitale, appuie sur elle toute sa doctrine de la prédestination : lire le *De dono persever.* et le *De praedest.* sans cette explication, c'est se condamner à ne rien comprendre. Sans cesse Augustin revient

(1) Dilige et quod vis fac : *In I Joa.*, vii, 8. Ici, le texte n'a qu'une portée restreinte ; mais la formule répond à un esprit qui est partout dans saint Augustin et dont la portée est universelle.
(2) P. Portalié, *op. cit.*, col. 2390-2392.

sur cette *science* qui précède la prédestination, la dirige et assure son infaillible résultat. Si Dieu, par une pression inéluctable, entraînait la volonté, on n'a que faire ici de la prescience. Mais si les inspirations divines laissent toute liberté de consentir ou de résister, on comprend qu'avant de prédestiner telle grâce, Dieu examine dans la prescience l'effet qu'elle produira. Aussi parlant de la grâce efficace dans le *De dono persever.*, c. XVII, n. 41, *P. L.*, t. XLV, col. 1018-1019, Augustin dit : *Ista sua dona... Deus* IN SUA PRAESCIENTIA *praeparavit. Quos ergo praedestinavit ipsos et vocavit* VOCATIONE ILLA QUAM ME SAEPE COMMEMORARE NON PIGET. Et ce choix de la vocation prévue efficace, c'est toute la prédestination : *namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere* ID OMNINO, NEC ALIUD QUIDQUAM EST PRAEDESTINARE. Cf. *ibid.*, c. XIV, n. 35, col. 1014, il décrit cette vocation efficace (col. 2391) ».

Le P. Portalié reprend plus loin son affirmation (1), à propos des théories modernes. Il est d'ailleurs trop prudent pour conclure que saint Augustin enseigne la science moyenne (Molina lui-même protesterait, lui qui avait tant conscience d'avoir fait une découverte), mais il insinue que cette science répond à la constante préoccupation du saint docteur de montrer que la science éclaire et guide la conduite de Dieu à l'égard des prédestinés. Nous en trouvons la preuve même dans la définition déjà citée : « La prescience et la préparation des secours de Dieu par lesquels sont sauvés avec certitude tous ceux qui se sauvent (2) ».

2. D'autres auteurs mettent davantage en relief les textes, fort nombreux et catégoriques, où saint Augustin défend la toute-puissance de sa volonté, capable d'agir sur la volonté de l'homme sans la violenter. On en trouve l'écho dans une thèse récente (3), reproduite en partie dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (4). Le P. Saint-Martin, qui s'appuie exclusive-

(1) *Ibid.*, 2403-2404.
(2) *De dono perseverantiae*, n. 35.
(3) Fr. SAINT-MARTIN, A. A., La pensée de saint Augustin sur la *Prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire*, d'après ses derniers écrits (1930). Le titre même de l'ouvrage précise la pensée de l'auteur ; il se borne aux dernières années du saint, et il étudie sa doctrine au point de vue précis de prédestination à la gloire auquel se placent les théologiens postérieurs. Ce cadre réduit considérablement la portée des recherches.
(4) Art. *Prédestination* (d'après saint Augustin), col. 2832-2896.

ment sur les traités et les seuls derniers, fait œuvre de pur théologien, sans aucun souci de concilier l'action de Dieu avec celle de l'homme. « ...Nous établissons que, dans les derniers écrits de sa vie, où le saint Docteur traite *ex professo* de la prédestination, la question de la conciliation des deux activités ne se pose pas en tant que mystère, suffisamment établie qu'elle est par la transcendance de l'action divine, d'une part, et par la subordination de l'action humaine, d'autre part » (1).

L'auteur déclare ensuite que « le point précis du mystère se trouve selon saint Augustin, dans l'impossibilité pour l'homme de trouver des raisons du choix divin (2) ». Il est manifeste que l'évêque d'Hippone n'a jamais cherché à atténuer *directement* la rigueur des conclusions auxquelles conduisaient les principes posés par la révélation ; il voyait trop les abus qu'en faisaient les adversaires de la grâce.

3. Il ne faut pas conclure de là qu'Augustin n'eût trouvé aucune voie rationnelle de conciliation. Il en avait une : la fermeté même de sa doctrine le montre. Mais il faut la chercher là même où il la place, non pas certes dans la raison orgueilleuse qui demande des comptes à Dieu ou veut s'imposer à lui, ni même dans une spéculation hardie qui semble vouloir percer à nu le mystère, mais dans la *raison pratique*, laquelle, en se soumettant à Dieu, le reconnaît comme l'auteur de tout bien, et voilà la vraie *sagesse*. C'est précisément par cette voie de la sagesse, voie indirecte mais sûre, que le chrétien apprend à rendre à Dieu les hommages qui lui sont dus et qu'il s'élève à une idée correcte et féconde de la prédestination.

Remarquons bien tout d'abord que cette conception de la *sagesse n'est pas absente des traités* où saint Augustin expose sa doctrine de la prédestination, mais le plus souvent les auteurs négligent les passages qui la concernent. Ils en retiennent, selon leurs goûts, l'un, des textes consacrés à la science de Dieu, l'autre, ceux qui montrent sa puissance; d'autres encore, les moralistes, s'attachent, de leur côté, aux pages relatives aux vertus et à l'amour qui les gouverne, mais trop souvent ils les séparent des passages doctrinaux. Le plus grave inconvénient de ces abstractions est de faire oublier la vraie sagesse, qui résulte précisément de l'union de tous ces éléments, et dont parle saint Augustin, non-seulement dans les discours au peuple, mais en nombre de pages de la plupart de ses écrits. C'est donc

(1) *La Prédestination gratuite*, p. 38.
(2) *Ibid.*, p. 42. Voir p. 42-46.

l'*ensemble de l'œuvre* d'Augustin qui doit fournir une base solide pour élaborer une doctrine bien augustinienne de la prédestination. L'opposition, tant accusée par quelques auteurs, entre les traités et les sermons, nous semble bien arbitraire, quand on va au fond de la pensée, qu'on ne néglige pas dans les traités ce qui précisément constitue le lien avec l'œuvre pastorale, la doctrine de la charité et de la sagesse. Sur ces points, l'insistance est plus grande d'un côté, ainsi que l'exhortation pratique, mais il n'y a pas là matière à divergence doctrinale.

Que faut-il entendre par *sagesse ?* C'est une notion très complexe. On peut en grouper tous les éléments essentiels dans cette définition : une vue béatifiante de la vérité suprême avec un amour proportionné à la connaissance (1).

a) Ainsi comprise, la sagesse peut être identifiée avec *Dieu même*, et saint Augustin désigne souvent par ce mot, soit la nature divine ou quelqu'un de ses attributs, soit une Personne divine, et spécialement la Deuxième. Une vue de la vérité suppose une substance, un Esprit qui voit, mais cet esprit est considéré en acte, et puisqu'il s'agit de la Vérité suprême, cet acte ne peut être que parfait, accompagné d'un Amour également parfait souverainement béatifiant. Voilà la sagesse idéale dans toute la force du terme et la règle de toute participation créée.

b) La sagesse participée par la créature peut se trouver à un degré infime *dans l'esprit humain* qui connaît Dieu, même implicitement, et se tourne vers lui par un acte d'amour proportionné. Cela peut se réaliser même dans l'ordre de la nature (2), non sans l'aide de Dieu évidemment, mais sans atteindre explicitement l'ordre de la foi ; car saint Augustin a reconnu aux anciens philosophes une véritable sagesse, bien inférieure du reste à celle du chrétien dont il se préoccupe avant tout.

c) C'est en effet dans le chrétien que se trouve la plus parfaite participation à la sagesse de Dieu, possible ici-bas, grâce à la foi, qui, malgré ses obscurités, lui révèle la vérité suprême, et à la charité, qui l'unit à Dieu si profondément ; grâce aussi à l'espérance qui lui donne la certitude de le posséder pleine-

(1) Sur les multiples acceptions du mot *sagesse* dans saint Augustin. voir l'excellent ouvrage de H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 1938, p. 362-368 et la note en appendice, p. 564-569,

(2) On peut donc considérer comme une forme élémentaire de la sagesse la complaisance qui soutient tout mouvement de l'âme, même naturel vers le bien.

ment au ciel, un jour. Voilà la *sagesse chrétienne* (1). Elle est à la portée de tous, des humbles et des petits comme des grands et des savants. Elle se présente à des degrés infinis et sous des formes innombrables. On explique ainsi la quantité de définitions qu'en donne saint Augustin selon les circonstances. L'une de celles qui lui sont le plus familières est celle de piété : « *Ecce pietas est sapientia*, la sagesse, c'est la piété ». Entendons-le bien : la piété c'est, pour lui, un amour fondé sur une vue de l'objet, et voilà même, en définitive, le point central, celui qui soutient tout le reste. La sagesse est un *acte de l'esprit* ; à cette condition seule on peut grouper les multiples acceptions qu'il rattache à cette formule. Le caractère béatifiant de la sagesse peut s'entendre, non seulement de la béatitude éternelle, mais du bonheur spirituel qui accompagne l'amour de Dieu, surtout parfait, et dont les béatitudes évangéliques sont l'expression la plus frappante. Ces béatitudes, ainsi que les dons connexes du Saint-Esprit, dont la sagesse est le point culminant ou le centre de rayonnement, sont, avec les vertus théologales, les sujets les plus habituels de l'enseignement de saint Augustin, dans ses traités comme dans ses prédications.

La sagesse forme donc un tout bien homogène. Ce n'est pas une nébuleuse, comme on l'imagine parfois ; ce n'est pas davantage un soleil lumineux mais sans chaleur, tel que d'autres la conçoivent ; elle est non seulement spéculative, mais pratique. C'est une réalité complexe, vivante, concentrant au maximum la vie de l'esprit sous ses formes les plus élevées, la connaissance et l'amour, dans ses rapports avec Dieu. C'est en elle que se trouve la plus parfaite image créée de Dieu et même de la Trinité.

La sagesse augustinienne, on le voit, a une immense portée. On peut y rattacher toute la *philosophie augustinienne*, qui envisage essentiellement les choses en tant que participation à Dieu, non seulement pour l'être, mais pour la vérité et pour le bien, et par conséquent envisage aussi et d'abord Dieu, en tant que principe universel de tout être, de tout vrai, de tout bien (2).

---

(1) Voilà la sagesse la plus caractéristique de l'augustinisme (voir plus loin, p. 185). Elle tient une position moyenne entre la sagesse divine, règle suprême de toute participation créée (voir ci-dessus, p. 37) et la sagesse humaine dont il vient d'être parlé et qui lui sert de base. Celle-ci est partout supposée, sinon exprimée, au moins sous une forme très élémentaire, comme il vient d'être dit à la note précédente.

(2) Voir l'article suivant, p. 82.

On doit surtout rattacher à la sagesse la *théologie* et toutes les vérités révélées peuvent avec grand profit être envisagées sous cet angle de la participation à Dieu. Nous en avons donné un exemple à propos de la *prédestination* (1) et on en a vu les avantages. Nous voulions seulement montrer ici que cette application répond bien à la manière augustinienne et s'appuie sur son œuvre plus parfaitement que les doctrines abstraites de la théologie moderne. D'ailleurs la synthèse proposée n'est pas un recul ; elle est même un progrès vis-à-vis de celles-ci. Elle ne regarde vers le passé que pour élargir son horizon, et ensuite, comme les doctrines modernes, mais sur un plan bien plus vaste, elle cherche une manière rationnelle d'exposer le grand mystère.

F. Cayré.

---

(1) Voir l'article précédent, p. 37-40.

L'Augustinisme

Sommaire : I. — Aperçu historique. Multiples augustinismes.
II. — L'Esprit de charité, âme de l'augustinisme.
III. — L'augustinisme *théologique* : 1. sa forme principale ; 2. ses formes secondaires.
IV. — L'augustinisme *moral* ou pratique : 1. la forme principale ; 2. formes secondaires.
V. — L'augustinisme *philosophique* : 1. formes diverses ; 2. rôle essentiel de la participation dans la philosophie augustinienne.
VI. — Conclusion. Vue d'ensemble. Le mouvement augustinien : sagesse, trait fondamental ; les traits spécifiques. Vérités et lois de premier plan. Conceptions étroites à écarter.

I. — APERÇU HISTORIQUE. MULTIPLES AUGUSTINISMES

Conception étroite. L'Augustinisme, *Der Augustinismus* : tel est le titre de la brochure du savant bénédictin, Dom Rottmanner, qui vient d'être étudiée au point de vue prédestination. Nous avons commencé par là, puisque, en dépit du titre, tel est bien le sujet principal de cet écrit, comme l'auteur le déclare dès sa première phrase. Nous avons constaté que le fond de la thèse — car c'est bien de thèse qu'il s'agit — se heurte à des objections sérieuses, non seulement à celles que signale le P. Portalié, mais à d'autres intéressant particulièrement la méthode à employer pour l'étude historique et théologique de ce point spécial. Mais il faut aller plus loin, et puisque, par le titre même de sa brochure, l'auteur a posé une question générale, nous allons le suivre sur ce terrain. Le présent article n'a pas d'autre but, mais en même temps il confirmera et éclairera singulièrement les conclusions du précédent.

C'est la notion même d'augustinisme que nous devons ici examiner et mettre au point (1). Avec une claire franchise non dépourvue de hardiesse, le P. Rottmanner nous avertit, dès sa première phrase, qu'il entend par augustinisme « l'enseignement de la prédestination sans condition et de la volonté

(1) Voir la note ci-dessus, p. 23.

salvifique restreinte ». Voilà qui est précis, tranchant même. Non seulement cette définition, prise en soi, est exacte dans tous ses termes, mais il faudrait en étendre la portée. Elle ne s'applique pas aux seules douze dernières années de la vie d'Augustin, comme le veut l'auteur, mais à tout son épiscopat de trente-cinq ans (voir article précédent). Mais ce qu'il faut absolument nier, c'est que ce soit là « l'augustinisme ». Les jansénistes, en effet, réduisaient à ces données l'esprit augustinien ; ce fut leur grande erreur. Dieu merci, le jansénisme a disparu et l'on a de nos jours une conception plus large de la doctrine augustinienne.

Vues plus larges. En Allemagne même, avant Rottmanner, le terme « Augustinismus » avait reçu d'autres significations : Karl Werner († 1888), dans sa monumentale *Die Scholastik des Späteren Mittelalters* (5 vol.), consacre un volume (III, 1883) à l'augustinisme *(Der Augustinismus in der Scholastik des sp. Mitt.)*, et il entend par là surtout les doctrines spéciales de Gilles de Rome, qui se fondent généralement moins sur la théologie que sur la philosophie, à la fin du XIVe siècle. Le P. Ehrle, S. J., l'entendait aussi des thèses philosophiques courantes de la même époque, en dehors même de l'Ordre augustinien, dans son *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen ende der 13 Jahrh.* (1889). Le P. Mandonnet élargit la voie ouverte et, dans son étude sur *Siger de Brabant* (1899), appliqua le mot à tout le mouvement doctrinal du Moyen Age antérieur à saint Thomas, au XIIIe siècle et même au XIIe, mouvement philosophique autant que théologique ; cette systématisation est chez lui très nette et presque définitive (1).

Le P. Portalié, au début du XXe siècle, étudiant l'ensemble du mouvement augustinien et frappé de sa complexité, a cru devoir y distinguer deux groupes : l' « augustinisme » proprement dit et « l'augustinianisme ». *L'augustinisme* désigne, pour lui, soit « l'ensemble des doctrines d'Augustin », soit « un certain esprit philosophique qui les pénètre », soit enfin « spécialement le système sur l'action de Dieu, la grâce et la liberté » (2), et il les étudie tout au long, surtout le dernier, qui forme « l'augustinisme théologique de la grâce » (3). Il entend, au

(1) Voir *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (1899), p. LXII-LXVII.

(2) *Dict. théol., Augustinisme*, col. 2501.

(3) *Ibid.*, col. 2515-2561.

contraire, par *augustinianisme*, les doctrines des théologiens de l'Ordre augustinien, comme Gilles de Rome aux XIVe-XVe siècles ou Noris et Berti aux XVIIe-XVIIIe siècles (1). Mais il donne aussi ce nom à d'autres doctrines théologiques plus ou moins apparentées à celles-ci, notamment à des thomistes partisans de la prédétermination morale plutôt que physique (2). Ces distinctions ne s'imposèrent pas et l'on a continué à parler d'augustinisme, même dans le second cas, aussi bien que dans le premier.

Du reste, de nouvelles études ont montré d'autres floraisons originales de la pensée augustinienne. On a découvert de l'augustinisme de nos jours chez nombre d'auteurs modernes, qui n'ont qu'une parenté fort lointaine avec l'évêque d'Hippone, par exemple Maine de Biran ou Gratry, et peut-être là y en en a-t-il plus en réalité, sinon d'intention, que chez d'autres, plus préoccupés de se rattacher à son nom que de s'astreindre à retrouver sa vraie pensée, surtout en ce qui touche les fondements de la vérité.

Grâce à de récentes études sur le Moyen Age, M. l'abbé Arquillière, professeur à l'Institut catholique de Paris, a fait surgir des archives l'*Augustinisme politique* (3). L'auteur, il est vrai, n'adopte la formule qu'avec quelque hésitation, « faute d'un meilleur vocable », et il précise : « Nous ne tenons pas essentiellement à cette dénomination. Si nous l'avons adoptée, c'est parce que certains passages de l'œuvre augustinienne en marquent le point de départ (4) ». Il y a très loin, d'ailleurs, de ce point de départ à la conception pleine que l'on en donne pour le Moyen Age : « Tendance à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit de l'État dans celui de l'Église » (p. 4). L'union proposée comme idéal par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, est bien différente de l'absorption à laquelle tendirent, de fait, de lointains disciples du grand évêque, écrivant en d'autres circonstances que les siennes et dépourvus souvent du sens des nuances qui le caractérisait.

Nous voici bien loin de la prédestination de Dom Rottmanner ! Et toutes ces variétés ont du moins l'avantage d'élargir

(4) *Augustinianisme*, col. 2485-2492.

(5) *Ibid.*, 2492-2301.

(6) Voir son étude, *L'Augustinisme politique*, Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age, Paris, 1934.

(1) Préface, p. XVIII. C'est pour marquer la même réserve à l'égard du terme choisi que l'auteur propose d'appeler « augustinistes » les représentants de l'augustinisme politique ; les autres, philosophes et théologiens, étant appelés « augustiniens » (p. 4, note 2).

les horizons et de montrer à ceux qui se laissent hypnotiser par ce sujet, qu'il y en a chez lui d'autres dont des générations de chrétiens ont fait la règle de leur vie. Il y a eu de faux disciples de saint Augustin, spécialement parmi ceux qui ont attribué à la prédestination une importance exagérée, sinon exclusive, importance qu'elle eut peut-être un moment dans la polémique de saint Augustin, — il devait bien s'en occuper pour réfuter les hérétiques, — mais qu'elle n'eut pas dans sa vie religieuse. Les prédestinatiens — calvinistes et jansénistes — ont erré dans la foi et nous n'avons pas à nous en occuper ici : nous ne parlons que des augustinismes catholiques.

L'un des moyens les plus sûrs d'éviter ces erreurs de perspective qui ont égaré certains disciples d'Augustin, est peut-être de bien observer d'abord le cadre spirituel dans lequel se meut la pensée du grand Docteur. Entre les éléments multiples qui s'y pressent, l'ordre s'établit alors sans effort, et les plus importants se reconnaissent bien vite à l'observateur attentif, d'autant qu'une norme sûre est ainsi donnée pour en juger. Montrons donc quelle est l'âme de l'augustinisme ; il nous sera aisé ensuite d'en rechercher les formes particulières.

II. — L'ESPRIT DE CHARITÉ, AME DE L'AUGUSTINISME

Affirmations d'Augustin. Tous ceux qui ont fréquenté quelque peu saint Augustin, ont vite constaté que le domaine où sa pensée se meut de préférence, est double : Dieu et l'âme. Lui-même d'ailleurs le déclare en propres termes au début d'un de ses premiers écrits, les *Soliloques* : c'est un dialogue entre Augustin et la Raison.

R. — « Eh bien ! que veux-tu savoir ?

A. — Tout ce que je lui ai demandé dans ma prière (la splendide prière qui forme comme l'introduction de l'ouvrage n. 2-6).

R. — Résume-le en quelques mots.

A. — Connaître Dieu et l'âme, voilà ce que je désire.

R. — Et rien de plus ?

A. — Rien absolument » (1).

(1) Traduction P. de Labriolle, dans *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne). V. *Dialogues philosophiques* (1939), p. 37. « R. Quid ergo scire vis ? — A. Hæc ipsa omnia quæ oravi. — R. Breviter ea collige. — A. Deum et animam scire cupio. — R. Nihilne plus ? — A. Nihil omnino (I, 7).

Cette même prière, il la résumera plus brièvement encore au début du livre II :

A. — « Ayons confiance que Dieu nous aidera.

R. — Oui, ayons confiance, si cela même est en notre pouvoir.

A. — Notre pouvoir, c'est Dieu lui-même.

R. — Prie-le donc aussi brièvement et aussi parfaitement que tu le pourras.

A. — O Dieu qui êtes toujours le même, faites que je me connaisse et que je vous connaisse : *Noverim me, noverim te.* Ma prière est faite » (1).

Ces vues du solitaire de Cassiciacum n'étaient pas des intuitions fugitives. Elles fixaient avec une netteté surprenante deux sujets qui devaient absorber son activité de penseur et d'apôtre. Sans doute, ce grand esprit était ouvert à tout, mais dans le monde créé, rien ne le retenait, hormis Dieu et l'âme, l'âme douée de raison et par là image de Dieu, car c'est Dieu qui, en définitive, l'attirait. On parle de nos jours, depuis Brémond, de théocentrisme : s'il est un homme en qui cette tendance soit nettement marquée, c'est bien Augustin (2). Nombre d'attitudes doctrinales qui le caractérisent, d'affirmations qui étonnent chez lui à première vue, s'expliquent par cette préoccupation de défendre, par exemple, les droits de Dieu contre toute diminution possible.

Mais n'imaginons pas Augustin se consacrant à une étude sèche et purement objective de Dieu ou de l'âme. Il n'est pas un simple théoricien de la divinité, ni même de la Trinité. Il n'est pas davantage un pur psychologue, un technicien de l'âme. Ce qui le préoccupe, le passionne, c'est l'union de Dieu et de l'âme, en un mot, la charité, par laquelle se réalise cette union. Voilà tout Augustin ; voilà ce qui l'attire, le soutient, le guide, dans ses recherches les plus hautes, ses analyses les plus patientes sur Dieu et sur l'âme. Il est par dessus tout le Docteur de la Charité.

Remarquons-le bien, ce n'est pas seulement en théorie que saint Augustin prône la charité. Les jansénistes eux-mêmes, empruntant ses paroles, insistèrent sur cette vertu ;

(1) *Ibid.*, p. 87. « A. Credamus Deum adfuturum. — R. Credamus sane, si vel hoc in potestate nostra est. — A. Potestas nostra ipse est. — R. Itaque ora brevissime ac perfectissime, quantum potes. — A. Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est » (II, 1).

(2) H. Brémond, il est vrai, insiste sur la tendance contraire, mais cette manière de voir s'appuie sur une observation trop superficielle ; c'est une des vues du brillant auteur qui sont sujettes à révision. Il y en a sans doute quelques autres.

ils exagéraient même, ce qui ne les empêchait pas de dessécher les âmes. La charité dont il parle est vivante ; c'est un amour de Dieu actuel, sincère, qui dirige la conduite entière, pensées, écrits et œuvres, et pénètre tout d'un parfum de piété bien caractéristique. Des observateurs du dehors l'ont eux-mêmes reconnu : « Quand les récents critiques d'Allemagne envisagent dans Augustin l'inspirateur de la piété chrétienne, ce n'est point dédain de son œuvre dogmatique, c'est une observation profonde sur le caractère de son génie et de son œuvre : son génie, nous le dirons, est surtout dans l'émotion qui accompagne la contemplation de la vérité. La vraie science, pour lui, c'est uniquement la *sagesse, sapientia*, celle qui est goûtée par le cœur, aussitôt qu'elle éclaire l'esprit, et la philosophie n'est autre chose que la piété : c'est le principe auquel il revient sans cesse : *Hominis sapientia pietas est*, dit-il dans l'*Enchirid.*, c. II, *P. L.*, t. XL, col. 231. Cf. *De civit.*, l. XIV, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 436 ; *De spirit. et litt.*, c. XIII. n. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 264. Aussi ses œuvres se distinguent-elles par le cachet pratique et l'impression intense de vie chrétienne qu'il infuse aux âmes. Il ramène toute contemplation des mystères à l'union avec Dieu : *adhaerere Deo bonum est.* — Ce que les critiques ont moins compris, c'est que nul n'a su, mieux qu'Augustin, montrer le lien indissoluble qui fait dépendre la morale du dogme. Dans l'immensité de son œuvre tout est dogmatique, et à peine peut-on détacher certains opuscules d'une allure plus strictement morale. Mais à tous ces écrits dogmatiques il a su donner leur portée pratique pour la vie de l'âme (1). »

Témoignage de la Tradition.

A toute époque, cette préoccupation dominante de la vie de l'âme par la charité a caractérisé les vrais disciples de saint Augustin.

Parmi les Pères, deux hommes surtout représentent cette tendance : saint Césaire d'Arles, qui fut l'âme du concile d'Orange, où fut approuvée la doctrine augustinienne de la grâce contre les semi-pélagiens, mais qui s'adonna avec une infatigable activité durant sa vie entière à intensifier la vie morale de ses chrétiens et l'effort ascétique des moines voués à la perfection ; saint Grégoire le Grand, qui fut grand, non seulement comme Pape, mais comme Docteur, non pas tant

(1) PORTALIÉ, dans *Dict. théol.*, art. Augustin, col. 2432.

par les vues nouvelles et profondes qu'il eut mission de répandre, que par le caractère éminemment pratique de son enseignement moral et spirituel. Or, comme saint Césaire, saint Grégoire est un pur écho de saint Augustin ; c'est par ses écrits qu'une bonne part de la doctrine augustinienne fut connue et méditée par les fidèles et même le clergé pendant des siècles.

Au cœur du Moyen Age, l'influence de saint Augustin est à son apogée. Elle est manifeste partout. Elle est particulièrement sensible en trois milieux : autour de saint Bernard, à l'école de Saint-Victor et dans l'école franciscaine de saint Bonaventure. *Saint Bernard* s'inspire de saint Augustin partout, jusque dans le titre d'un de ses traités : « La grâce et le libre arbitre », aussi bien que dans son contenu. Moins attiré que lui par les problèmes dogmatiques, il incarne en quelque sorte, avec sa note bien propre d'ailleurs, l'aspect moral et mystique de la tradition augustinienne, conjuguée avec l'influence bénédictine. L'école de *Saint-Victor* est d'esprit plus exclusivement augustinien et l'on y voit unies, comme chez l'évêque d'Hippone, les recherches spéculatives et les tendances mystiques. Hugues et Richard de Saint-Victor furent de vrais théologiens, à la manière de leur temps, sans néanmoins négliger la vie spirituelle, qui tient si large place dans leur œuvre. La spiritualité en un sens y commande même, et c'est par elle surtout que Richard de Saint-Victor a passé à la postérité. Ce double caractère est encore plus net avec *saint Bonaventure*, puissant théologien, émule de saint Thomas et spirituel éminent. Il représente dans l'école séraphique la tradition augustinienne, d'inspiration mystique très accusée. Toutes ces écoles, malgré leurs nuances, sont animées d'un ferme optimisme chrétien, fondé sur la foi, et peut-être s'exagèrent-elles les puissances de l'homme renouvelé par la grâce. Comme chez saint Augustin, cette alliance de la foi et de la charité vivantes s'est opérée sans diminuer en rien les droits de la raison.

La distinction bien accusée des domaines propres de la raison et de la foi dont témoignent de plus en plus nettement les œuvres théologiques depuis le XIIIe siècle, pour le plus grand bien de la recherche scientifique en ces domaines, a suscité aussi progressivement des formes nouvelles, purement spéculatives, de l'augustinisme. On les signalera plus loin. Il serait cependant erroné de croire que l'influence pratique de saint Augustin ait alors disparu. Indépendamment de toutes les spéculations des savants, elle s'est exercée dans l'Église entière par cette partie de son œuvre que la liturgie met si fréquemment

sur les lèvres des prêtres dans les leçons du bréviaire, et par le clergé tous les fidèles en ont bénéficié. D'une manière plus profonde, elle a atteint les innombrables monastères ou congrégations religieuses qui suivaient et suivent encore la règle de saint Augustin, toute pénétrée de son esprit de charité. Ces centres ont rayonné spirituellement et communiqué autour d'eux quelque chose de leur vie. Les œuvres du saint Docteur, spécialement les *Confessions*, les lettres, de nombreux opuscules et des sermons, répandus en latin ou traduits en langues modernes, ont étendu cette action et l'ont fait pénétrer en profondeur. Elle a été particulièrement sensible au XVIIe siècle en France. Sans doute, ceux qui fréquentaient alors et au siècle suivant les chaires universitaires ou entendaient leurs doctes théories, se laissaient souvent influencer par un jansénisme froid, qui était, en dépit de ses paroles, la négation même de l'augustinisme. Mais cette élite d'esprits supérieurs ne représentait qu'une faible partie de la tradition augustinienne. L'autre, la véritable élite religieuse, guidée par l'Église, continuait à croire pratiquement à l'amour de Dieu et à en vivre. Libéré, malgré les ruines, par les ravages de la Révolution, l'esprit chrétien a retrouvé au XIXe siècle sa vitalité, dont l'un des fruits a été la renaissance des anciennes formules religieuses, qui activent la vie chrétienne. L'augustinisme pratique en est une et elle n'est pas liée à une école, une institution, un habit ; elle est une forme très large et très pure de l'esprit chrétien, l'esprit de charité, tel que l'a compris et enseigné saint Augustin.

Avant de le considérer dans son ensemble, examinons-le à un triple point de vue, théologique, moral et philosophique.

III. — L'AUGUSTINISME THÉOLOGIQUE

1° Sa forme principale. Le P. Portalié donne ce nom à « la doctrine de l'évêque d'Hippone sur le gouvernement divin des libertés : grâce, prédestination, péché originel (1) ». Il a étudié longuement ce sujet, dans saint Augustin lui-même d'abord (2), puis dans ses développements historiques (3). Prise dans cette ampleur et avec le qualificatif « théologique » qui en précise la portée et le point de vue, l'expression est claire et sans équivoque. Nous sommes là au cœur de l'augustinisme tout court.

(1) Article cité, col. 2515.
(2) *Ibid.*, col. 2375-2409.
(3) *Ibid.*, col. 2515-2561.

Tout l'augustinisme, même essentiel, n'est donc pas là ; qui dit cœur, dit partie, importante sans doute, mais séparée d'autres éléments ou aspects qui peuvent aussi être des éléments ou aspects essentiels. Saint Augustin n'aurait certainement pas consenti à de telles abstractions, si l'on prétendait par là, comme l'insinue le mot augustinisme, fixer les idées-mères de sa pensée, *les vérités directrices de sa théologie*, car l'augustinisme théologique doit être cela en définitive. Or la foi, dans ses points les plus saillants, pour Augustin, ce n'est pas seulement la grâce et ses annexes ; c'est d'abord et avant tout *Dieu* et la *Trinité*, principe et exemplaire universel ; c'est ensuite l'*homme* participant à Dieu par la grâce, et c'est enfin le *Christ* et la Cité de Dieu ou l'*Eglise*. Voilà les trois éléments fondamentaux de l'augustinisme considéré du côté *vérité* ; mais Dieu et les personnes divines sont la partie la plus centrale. Il est en effet souverainement important de déterminer ces parties directrices de la théologie augustinienne (1) ; établir cet ordre de valeur est fondamental pour la saine interprétation d'une œuvre aussi étendue, riche, vivante et complexe que celle du grand Docteur. Même si Dieu et l'homme sont souvent rattachés l'un à l'autre, d'autant que les faiblesses de l'homme comme ses grandeurs se prennent toujours par comparaison avec Dieu, ils n'en constituent pas moins deux sujets bien distincts. L'insistance sur la grâce ne doit pas faire conclure à un anthropocentrisme véritable : c'est Dieu qui est le seul vrai centre vers lequel tout converge, dans l'augustinisme, et ce point est capital pour bien comprendre l'homme et la théologie de la grâce. D'ailleurs le rôle du Christ n'en est pas diminué pour autant : comme Dieu, comme Verbe, il est lui-même le centre, le principe, la vie, et cela même manifeste la grandeur de ses actions humaines par lesquelles il a voulu être à notre service, dans sa vie terrestre, dans son œuvre rédemptrice, dans cette *Cité de Dieu* dont il est le chef et nous les membres.

Voilà les éléments constitutifs de l'augustinisme théologique. On peut même dire : voilà l'augustinisme tout court, lorsque cette théologie est animée par la charité. La foi, en effet, même considérée dans ses causalités chrétiennes d'importance

(1) C'est dans ce but que nous avions nous-même écrit le premier volume de la « Bibliothèque augustinienne » dans la série « Pensée » : *Les sources de l'amour divin*, 2e édition, 1935. Voir en particulier l'Introduction, p. 7-49, notamment p. 18-20, et aussi notre *Introduction générale* aux œuvres de saint Augustin, 1938, p. 37-84.

vitale, ne le caractérise que si elle est une foi *agissante*, grâce à la charité, selon le mot de saint Paul : *Fides quae per caritatem operatur* (*Gal.*, v, 6). Il ne s'agit pas tant ici, d'ailleurs, d'appels directs à l'amour de Dieu, à l'occasion des vérités exposées, ou d'applications morales ou ascétiques à faire, que d'une méthode doctrinale spécialement adaptée à ces fins, et bien différente de celles dont on use dans une théologie purement spéculative (1). Le thomisme, qui est une si parfaite synthèse des richesses théologiques contenues dans les écrits des Pères, de saint Augustin en particulier, différera à ce point de vue de l'augustinisme ; même si les deux grands docteurs se rejoignent pour le fond, ils diffèrent beaucoup par la marche de leurs exposés dans le plan d'ensemble comme dans les détails. D'un côté, c'est la seule science de la foi qui établit l'ordre ; de l'autre triomphe l'ordre de la foi qui cherche non seulement à comprendre, mais à aimer. Ces nuances sont particulièrement sensibles dans l'augustinisme médiéval, celui de saint Bonaventure (2), qui résiste au thomisme naissant, mais elles se trouvent déjà en germe dans saint Augustin lui-même, et il faut en tenir compte pour le bien comprendre. On peut exposer sa doctrine d'un simple point de vue spéculatif, mais en notant avec soin la pression exercée sur ses propres formules par les préoccupations pratiques ou affectives qui le plus souvent dirigeaient sa plume (3).

2° Formes secondaires de l'augustinisme théologique. Il existe un certain nombre d'autres formes de l'augustinisme théologique. En fait, elles sont secondaires ; certaines ne reposent que sur des caractères peu profonds ; d'autres portent sur un groupe de vérités trop restreint pour résumer toute la pensée du saint Docteur ou bien exprimer son esprit.

1° L'augustinisme de *Gilles de Rome*, théologien de l'Ordre augustinien († 1314), est le plus souvent, en fait, un thomisme teinté ici ou là de formules augustiniennes. Parfois quelque théorie un peu plus poussée vient montrer, de façon d'ailleurs quelque peu artificielle, l'accord des deux Docteurs.

---

(1) Voir sur ce point les *Sources de l'amour divin*, Introduction, p. 20-25.

(2) Voir E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924, et J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, 1929.

(3) Cette complexité de point de vue s'aggrave encore parfois de l'union des deux ordres de la raison et de la foi, sans qu'il y ait nécessairement la confusion que l'on a pu relever chez divers auteurs du Moyen Age avant saint Thomas.

2° La doctrine qui a le mieux caractérisé l'Ordre augustiniene, celle qu'on appelle d'ordinaire *augustinianisme*, a été élaborée au XVIIe siècle par le cardinal Noris († 1704) et perfectionnée au XVIIIe siècle par le général Bellelli († 1742), et surtout le P. Berti († 1766). Elle concerne la grâce et s'attache à conserver les formules mêmes de saint Augustin en cette matière. Mais les préoccupations qui dominent les esprits au temps des grandes luttes entre jansénistes et molinistes ou thomistes, ont maintenu les auteurs dans un point de vue un peu étroit. Leur système ne saurait embrasser tout l'augustinisme, même sur la grâce ; ils insistent trop sur la déchéance de l'homme en son état actuel, en négligeant les textes où saint Augustin parle de l'homme en termes plus généraux. Ils expliquent l'action de la grâce par une délectation spirituelle qui triomphe de la délectation contraire, venant des passions ; mais ils ne semblent pas s'être élevés aux premiers principes de saint Augustin en cette matière. Aussi ont-ils donné prise à des critiques. Ils font à la charité une large part, mais avec des préoccupations de casuistes, qui en réduisent quelque peu la portée. Malgré ses lacunes, il constitue un essai original de systématisation théologique sur un ensemble de questions intéressantes. Il a eu un rôle important à l'époque où ces questions étaient au premier plan de l'actualité.

3° Sur l'accord de la liberté avec la grâce, il y a toute une série de systèmes qui se sont inspirés de ce mot de saint Augustin : « *Sic eum vocat quomodo scit ei* CONGRUERE *ut vocantem non respuat :* Dieu appelle l'homme de la manière qu'il sait ADAPTÉE à chacun pour que l'appel ne soit pas négligé ». A cause de leur insistance sur ce mot s'adapter, *congruere*, ces systèmes sont appelés *congruisme* et il y en a plusieurs formes, selon la manière dont est comprise cette adaptation de la grâce à l'âme.

Il y a le congruisme de Suarez et de Bellarmin qui est apparenté au molinisme, d'autant qu'il suppose la science moyenne.

Il y a un congruisme thomiste, qui ne se distingue du thomisme courant que par une façon spéciale, plus morale que physique, de comprendre l'action de la grâce intrinsèquement efficace sur la volonté et celle de la grâce suffisante.

Il y a un congruisme semi-thomiste, qui admet le pur thomisme pour l'explication des œuvres difficiles, et se contente du molinisme pour celle des œuvres courantes, faciles, comme la prière : c'est la doctrine de saint Alphonse de Liguori.

De toute manière, ces systèmes ne se rattachent que de loin à saint Augustin, et sur des points bien particuliers. Tout

au plus peut-on y découvrir un aspect, assez étroit, de l'augustinisme.

4° Cette remarque s'applique davantage encore à l'augustinisme ramené par Rottmanner à la seule doctrine de la prédestination (1). L'auteur, d'une part, reconnaît lui-même en propres termes que les textes qu'il a savamment groupés, ne représentent que la doctrine des traités, et il l'oppose formellement à celle des sermons, qu'il se déclare impuissant à concilier avec les autres (2). Mais, d'autre part, ce sujet n'est, pour saint Augustin, qu'un très faible élément, subordonné, d'un ensemble doctrinal de grande envergure concernant la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu, la gratuité du surnaturel, l'impuissance à mériter le ciel par les seules forces de la volonté libre. En mettant ainsi la prédestination au premier plan, on fausse les perspectives, et de telles « traductions » de la pensée du saint ne sont pas loin de véritables « trahisons ».

IV. — L'AUGUSTINISME MORAL OU PRATIQUE

1° La forme principale. De même qu'on peut définir l'augustinisme en partant de la foi, à condition de ne pas l'isoler de la charité, on peut, à plus forte raison, le définir en partant de la charité, à la condition de bien appuyer celle-ci sur la foi et l'espérance. Ces deux points de vue, complémentaires, s'adaptent à des tempéraments bien différents, dont les tendances sont légitimes si elles évitent de s'enfermer dans des horizons trop étroits, ce qui ne serait pas sans inconvénient quand il s'agit d'une doctrine subtile comme celle de l'évêque d'Hippone.

Dans ce domaine moral ou pratique, nous mettons donc au premier plan de l'augustinisme les *vertus théologales* qui dirigent ou doivent diriger toute l'activité chrétienne. Saint Augustin ne néglige pas certes les vertus morales, même les vertus naturelles, bien que, dans ses polémiques, il ait surtout relevé les *faiblesses* de l'homme. Au XVIIe siècle, on y a insisté à un autre point de vue, d'où un pessimisme qu'on ne trouve pas chez les anciens. Du reste, la place prépondérante que le saint fait à la charité, assure à la vie chrétienne une force supérieure qui est un contrepoids surabondant aux faiblesses reconnues par ailleurs. Ces traits sont essentiels dans l'augustinisme et c'est le fausser gravement que d'en modifier l'ordre et l'harmonie.

(1) Voir ci-dessus, p. 43.
(2) On a vu plus haut comment peut se faire cette conciliation.

La charité, c'est avant tout l'amour de Dieu, donc la *piété*. Mais on aura bien soin de ne pas isoler cette piété de ses bases doctrinales : la foi doit éclairer de ses lumières surnaturelles tout le mouvement de l'âme vers Dieu, mouvement qui nous porte à en attendre avec confiance la possession éternelle, mais nous permet aussi d'en jouir déjà par l'amour : d'où cette définition si augustinienne de l'amour : mouvement qui porte l'âme à jouir de Dieu pour lui-même et à jouir de soi et du prochain pour Dieu (1). L'amour a donc une tendance contemplative, et d'autant plus qu'il est plus uni à la sagesse, dont le propre est précisément de faire estimer Dieu par dessus tout et d'unir à lui comme au bien suprême : *mihi adhaerere Deo bonum est.* Tel est le thème d'innombrables pages de saint Augustin (2).

La charité, si ardente qu'elle soit, ne saurait dispenser des actes et d'abord de ceux qui contribuent à l'obtenir : l'humilité et la prière qui en est la suite nécessaire. Si l'homme dépend de Dieu pour tout bien, cela est spécialement vrai des biens surnaturels, et plus encore du plus éminent de ceux-ci : l'amour de Dieu. Il est en nous l'œuvre de celui qui est par excellence et de toute éternité le Don de Dieu. Mais c'est le Christ qui nous l'envoie et la charité bien comprise n'est qu'une forme de la dévotion au Verbe incarné, la Sagesse éternelle, devenue notre sagesse, notre unique voie vers la charité véritable. La dévotion envers le Christ, dont sont embaumées notamment les homélies sur les psaumes, est un trait profond de la spiritualité augustinienne.

Mais le Christ est inséparable de l'Eglise et saint Augustin l'y montre sans cesse vivant et régnant sur ses fidèles et par ses fidèles, dans la mesure même où ceux-ci vivent d'amour de Dieu. La *Cité de Dieu* est une société vivante, dont nous sommes des membres vivants et donc actifs. Nous ne devons pas nous contenter de recevoir ; nous y avons notre part d'action prévue. Notre rôle, pour subordonné qu'il soit, n'en est pas moins l'organe d'une force supérieure que Dieu déploie par nous. La charité vraie se témoigne aux actes, et en particulier à l'apostolat, le soutien donné à l'Eglise, l'Eglise catholique, la seule vraie. Personne n'a dépensé tant d'énergie que l'évêque d'Hippone, en paroles, en écrits et en œuvres pour cette grande cause.

---

(1) « Motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum » (*Doct. christ.*, LII, c. x, 16).

(2) Voir les *Sources de l'amour divin*, p. 120-130.

D'ailleurs, son amour de l'Eglise, si conquérant qu'il fût, était trop élevé et trop spirituel pour qu'il pût porter ombrage aux pouvoirs terrestres. Le domaine où se tient sa pensée dépasse le plan politique, et l'on a singulièrement rabaissé sa pensée quand on l'a mise en conflit avec les droits légitimes des Etats. La cité qu'il construit, sur l'amour de Dieu, est avant tout spirituelle et les cités terrestres, loin d'en souffrir, ne peuvent que gagner à étendre son influence.

2° Formes secondaires. A l'augustinisme ainsi envisagé sous son aspect moral, spirituel ou social, se rattachent historiquement diverses formes particulières, qui en reproduisent quelques éléments, sans généralement l'épuiser. Le seul qui répondrait à l'ensemble de ces points de vue et dont l'esprit serait bien proche de celui du grand docteur, serait l'augustinisme de *saint Bernard*, si la puissante personnalité du disciple ne le mettait en fait à part, en dehors d'une école bien caractérisée, d'autant qu'il a ses notes propres, échos de ses profondes expériences religieuses. Nous en dirons autant de *saint Bonaventure*, qui fut non seulement un théologien puissant, mais un maître spirituel éminent; il représente sans doute lui aussi, même à ce dernier point de vue, un véritable augustinisme, mais un augustinisme très original, et qui puise ses inspirations ailleurs que dans l'œuvre du Docteur africain.

1. Au point de vue spirituel, c'est chez *les Victorins* (Hugues et Richard de Saint-Victor) qu'on trouve la forme classique de l'augustinisme médiéval. Ils ont particulièrement mis l'accent sur la vie intérieure, étudié les lois de la prière et ses modalités. Ils aiment à monter à Dieu par l'échelle des créatures, à la manière de saint Augustin. Malgré les influences sensibles reçues d'autre part, de Denys l'Aréopagite en particulier, ils ont un esprit augustinien bien authentique, d'autant que la foi et la charité, la doctrine et la piété se prêtent un mutuel appui dans leur doctrine, et que l'Eglise même, dans l'œuvre de Hugues surtout, y tient une grande place.

2. Le XVIIe siècle français a été témoin d'une renaissance de l'augustinisme, qui avait fort décliné depuis les égarements de Luther. Deux écoles surtout paraissent le représenter en France sur le terrain de la spiritualité, l'école salésienne et l'école bérullienne, chacune à son point de vue. La première renouvelle l'esprit de charité ou de piété qui en est un trait spécifique, mais, à cet égard, *saint François de Sales* est lui-même un maître incomparable en fait de dévotion, et même.

s'il a largement puisé dans les Pères, dans saint Augustin en particulier, son œuvre est trop riche et trop parfaite pour ne pas constituer un groupe à part. Mais cette parenté d'âme avec le Docteur de la grâce devait être d'autant plus relevée qu'elle porte sur le point vital de leur spiritualité.

Tout a été dit depuis vingt ans sur l'excellence du *bérullisme* et sur son influence, qui fut de tout premier plan au XVIIe siècle. Sous des formes diverses, cette action s'est prolongée et elle connaît de nos jours un renouveau dont il faut se réjouir. Le centre de la pensée de Bérulle fut le Verbe incarné, qu'il a étudié dans ses grandeurs et aussi dans ses abaissements, dans ses actions et dans ses *états*. Volontiers il s'attarde aux aspects théologiques, métaphysiques même du sujet, ce qui ne le rend bien accessible qu'à une élite. Mais quel profit elle peut en tirer ! Il inculque à ses disciples un sens profond des droits de Dieu ; il a renouvelé dans l'Eglise, a dit le P. Bourgoing, « l'esprit de religion, le culte suprême d'adoration et de révérence dû à Dieu ». Il a, d'autre part, enseigné la pratique de l'adhérence aux états intérieurs du Christ et, pour s'y mieux disposer, il a recommandé l'état de servitude, l'esprit de sacrifice et d'immolation. Tout cela constitue une spiritualité originale, puissante.

L'auteur s'est inspiré des anciens, mais il a fortement repensé par lui-même ce qu'il leur a emprunté. On a néanmoins parlé souvent de l'augustinisme de Bérulle et il est certain que le grand cardinal avait un vrai culte pour l'évêque d'Hippone et s'inspirait de sa pensée. Comme lui, il se plaisait dans les hauteurs : Dieu et la Trinité étaient l'objet de ses méditations, mais à travers les mystères du Christ et de la grâce. Son théocentrisme est plutôt un christo-centrisme. Il reconnaît évidemment qu' « aimer Dieu est la plus grande action que notre esprit puisse exercer », mais il tient que notre premier devoir est d'adorer, et son insistance sur ce point fait dominer dans sa piété une note grave plutôt que tendre et familière comme chez saint Augustin. Avec lui, il est vrai, il compte plus sur l'aide divine que sur les efforts personnels, mais sa doctrine sur la grâce a des traits bien nouveaux, notamment le lien établi entre la grâce sanctifiante et la sainte humanité du Sauveur, en quoi se trouve, d'après P. Pourrat, la conception fondamentale du système bérullien. Les vues sur les états intérieurs du Christ, fondement de notre adhérence, sont très spéciales à Bérulle. Par ailleurs, des traits essentiels de l'augustinisme sont omis : il n'est guère ici question de la Cité de Dieu, ou de l'aspect social de la religion ; pas davantage de la sagesse,

qui aurait cependant fourni un très utile contrepoids aux faiblesses de l'homme sur lesquelles il appuie plus que de raison peut-être. Tout cela ne vise pas à nier l'augustinisme de Bérulle, mais à le situer exactement : il n'épuise pas, loin de là, la plénitude qui déborde des œuvres du grand Docteur africain.

3. C'est *Bossuet*, sans aucun doute, qui, parmi les modernes, a le plus exactement reproduit la pensée et la manière de saint Augustin, dont il s'inspirait en tout domaine. Lui aussi, il est vrai, est de son temps et de son milieu, mais la reconnaissance des faiblesses de l'homme trouve chez lui un contrepoids dans le parfait équilibre qui le caractérise en tout. Son amour de Dieu n'a sans doute pas la flamme et la vive spontanéité de son modèle ; ce don des dons, la sainteté parfaite, lui a manqué et son augustinisme même en souffre un peu, surtout dans la spiritualité. Il est cependant bien proche de l'idéal, et peut-être est-ce en lui et dans son œuvre que nous pouvons le mieux le saisir.

4. Manifestement, « l'augustinisme politique » médiéval fait maigre figure auprès de ces puissantes constructions doctrinales. Non seulement certains problèmes abordés par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, sont envisagés sous un angle bien étroit, mais on insiste, dans la définition donnée, sur une déviation réelle ou possible, comme si tel était son caractère dominant. De fait, c'est bien de déviation qu'il est traité sous ce nom dans l'ouvrage de M. Arquillière, qui veut justement séparer le cas d'Augustin de celui des hommes d'Eglise ou d'Etat qui ont appliqué sa pensée à des conditions politiques et sociales bien particulières. Tout cela est juste, sans doute, on regrettera seulement que le mot « augustinisme » désigne ici tout autre chose que la pensée d'Augustin en cette matière. Il est vrai que cette pensée n'aurait pas pu être condensée, comme elle l'est ici, en quatre pages (douze, avec la discussion qui précède), surtout si on l'envisageait dans toute son ampleur. Et alors ce n'est pas tant d'augustinisme *politique* qu'il aurait fallu parler, mais d'augustinisme *ecclésiologique* ou *social*, sans négliger les liens avec la vie chrétienne, car la *Cité de Dieu* est fondée, comme le reste, sur l'amour de Dieu. Le domaine est immense. De toute manière, l'augustinisme politique, quel qu'en soit le concept, est un aspect très secondaire de la pensée du grand Docteur.

V. — L'AUGUSTINISME PHILOSOPHIQUE

1° Formes diverses. Ceux qui ont fréquenté saint Augustin savent la place que tient la philosophie dans ses exposés même les plus simples. Elle n'est pas seulement le thème des *Dialogues* (il y a une dizaine de traités différents écrits en ce genre, renouvelé de Platon), mais elle est abondamment utilisée en beaucoup d'écrits du saint Docteur, par exemple dans *la Trinité*, spécialement dans les huit derniers livres de cet ouvrage, qui en forment la seconde partie (VIII-XV). Cette philosophie cependant n'est pas systématisée ; elle est partout au service de la théologie, et, même dans les *Dialogues*, elle a une certaine portée religieuse ou apologétique.

Empruntée au néoplatonisme, elle a été sur bien des points retouchée, modifiée, adaptée, si bien qu'elle constitue un tout vraiment original, platonicien d'inspiration, sans doute, mais augustinien dans sa forme définitive. Il y a donc un véritable augustinisme philosophique.

Cette philosophie augustinienne était, de fait, associée à la théologie, car l'œuvre du saint est presque exclusivement religieuse. C'est là qu'il faut aller la puiser, et la collecte sera abondante, au moins sur les grands principes, car en toute matière il cherche un ordre rationnel. Mais pour faire œuvre philosophique utile, il faudrait bien distinguer deux opérations : la *recherche* des principes rationnels invoqués par saint Augustin dans sa théologie et leur *groupement* en synthèse générale. Le premier travail a été plusieurs fois tenté, et récemment encore par M. Gilson, qui fait appel souvent aux principes révélés. Le second ne l'a pas encore été, du moins avec une autorité qui s'impose, et c'est cependant dans cette voie seulement que l'augustinisme trouvera toute sa force et que l'on évitera le mieux les erreurs auxquelles donnent lieu de temps à autre les œuvres de saint Augustin, imparfaitement comprises, parce que lues à la lumière d'une philosophie non adaptée à leur conception foncière.

1. L'augustinisme médiéval antérieur à saint Thomas comprenait, estime le P. Mandonnet, tout un ensemble de doctrines philosophiques, d'inspiration très diverse d'ailleurs ; certaines provenaient d'influences arabes ou juives. On ne saurait voir là un système bien coordonné. Il faut plutôt en chercher plusieurs. Et l'un des plus en vue, le plus connu de tous en tout cas, c'est celui de *saint Bonaventure* dont M. Gilson

a étudié les pièces maîtresses avec la fermeté que chacun lui reconnaît (1). Malgré son éclectisme et ses attaches expresses avec la théologie, elle eut le grand mérite de bien mettre en lumière l'idée mère d'une philosophie augustinienne, la sagesse. Cet avantage hautement estimé leur parut compromis par la nouvelle synthèse de saint Thomas, et c'est cela qui souleva dès l'abord les tenants du passé contre les innovations thomistes, qui d'ailleurs ne tardèrent pas à s'imposer. Il n'y eut donc pas de véritable augustinisme philosophique au Moyen Age. On peut le regretter, car, si parfaite soit-elle en son genre, la synthèse philosophique thomiste, construite sur une base différente de celle d'Augustin, ne s'adapte qu'imparfaitement à son œuvre et ne permet pas d'en aussi bien saisir les nuances que ne le ferait un système tiré de son œuvre même.

2. Au XVIIe siècle, Malebranche fut attiré naturellement vers saint Augustin par l'Oratoire, qui tenait ce culte de son fondateur, et c'est en philosophe autant qu'en théologien qu'il l'étudia. Mais Malebranche lisait saint Augustin à travers Descartes et avec un esprit de mathématicien, ce qui l'aurait empêché, s'il l'avait essayé, de faire une vraie synthèse de philosophie augustinienne. Son « augustinisme » est donc très large, peu sûr et plus apparent que réel.

Les nombreux catholiques partisans, au XIXe siècle, de l'ontologisme, soucieux de montrer les attaches profondes qui relient nos premières idées à Dieu, se sont eux-mêmes souvent recommandés de saint Augustin. Ils avaient tort ; la question est aujourd'hui historiquement certaine et il n'y a pas lieu d'y insister (2), sauf pour conclure à l'utilité d'une synthèse philosophique augustinienne bien propre à prévenir de telles erreurs d'interprétation.

3. En un sens un peu différent, on a rattaché à l'augustinisme des philosophies qui, sans être directement basées sur la doctrine de l'évêque d'Hippone, ont cependant une certaine parenté avec sa manière de penser : c'est en ce sens qu'on a appelé Augustiniens des philosophes comme Maine de Biran ou Ollé-Laprune, pour ne parler que des disparus. Ces rapprochements sont fondés sur la part qui est faite par eux au mouvement intérieur affectif dans la recherche de la vérité : c'est là un aspect intéressant et toujours actuel de la philosophie augustinienne, mais qui ne saurait évidemment en

(1) Voir E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924.
(2) Voir la note p. 83-84.

épuiser la richesse, ni même l'atteindre en ses points vraiment essentiels. L'augustinisme authentique est bien autre chose, même du seul point de vue philosophique.

2° Rôle essentiel de la participation. Nous l'avons dit ailleurs (1), l'idée fondamentale de l'augustinisme dans le domaine philosophique est certainement l'idée de participation. Dieu, principe suprême universel, est envisagé comme « cause de toute existence, raison de toute pensée et règle de toute vie ; *et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi* » (2). Dès lors, tout ce qui existe, en quelque ordre que ce soit, est une participation créée aux divines perfections, participation très différente d'ailleurs, selon qu'il s'agit de natures et de substances, ou encore de connaissance et de vérité, ou surtout de bien et de vertu. C'est à ces dernières que s'arrête le plus volontiers saint Augustin, par exemple dans les pages du commentaire de la *Genèse*, où il a parlé le plus explicitement de la participation (3). Mais ce n'est là qu'une espèce, la plus importante, il est vrai, mais non la première, car elle suppose elle-même la participation au vrai et celle-ci repose sur la participation de l'être.

Sans doute, toute philosophie qui admet un Dieu créateur, reconnaît que tous les êtres hors de lui n'existent que dans la mesure où ils participent à l'être, à la vérité, au bien. Le thomisme confesse explicitement cette doctrine. Mais autre chose est d'étudier ces êtres en eux-mêmes, dans leur vérité substantielle, intellectuelle ou morale, ou même d'étudier leur principe, qui est Dieu, et autre chose est d'étudier ce Principe même en tant que fondement et source de toute participation, et d'étudier les êtres participants en tant que tels, en un mot, de faire de la *participation* même le point de vue propre d'une recherche philosophique. Ce point de vue, pour être bien net, suppose sans doute le précédent, mais il le complète singulièrement, lui apporte des précisions importantes. Tel est justement le point de vue familier à saint Augustin, par où il se distingue de saint Thomas. Celui-ci, en vrai disciple d'Aristote, étudie plutôt l'être *en soi*. L'évêque d'Hippone, en disciple de Platon, étudie de préférence l'être par rapport à Dieu, en tant que tenant de Dieu ce qui le caractérise, substance, vérité ou bonté.

(1) *Les Sources de l'amour divin*, 1933, Introduction, p. 37-40, 244-245.
(2) *Civ. Dei*, VIII, c. IV.
(3) *De Genesi ad litt. imperf.*, n. 57-60.

Cette philosophie de la participation réalise le concept de sagesse à un degré éminent. Sans doute, toute philosophie de l'être en soi est une vraie sagesse, dans la mesure où elle s'élève jusqu'à la Cause première, au moins de façon implicite, indirecte, par la possession consciente et formelle de la vérité. Mais dans l'augustinisme, c'est toujours directement que la Cause première est envisagée ; c'est la dépendance des êtres créés vis-à-vis du Créateur qui attire expressément l'attention, soit qu'il s'agisse d'en établir le bien-fondé, soit plus encore, car le premier point y est presque une évidence, qu'il faille en discerner les innombrables modalités et les richesses infinies. Le mot sagesse ici est donc pris au sens plein et fort. Il désigne, non pas une vertu qui se cherche, mais une vertu en exercice, sagesse active, vivante, féconde, rayonnante. Et cette sagesse en l'homme n'est qu'un reflet, bien pâle dans sa splendeur, de la sagesse infinie dont elle tient son éclat, même dans l'ordre purement humain, et même si l'esprit de l'homme est bien capable, avec le concours ordinaire de la Providence, d'en trouver tous les éléments.

Cette sagesse augustinienne ainsi comprise présente de hauts avantages, même dans l'ordre simplement philosophique, et, pour n'en signaler qu'un, elle explique en particulier les beaux textes du saint Docteur, d'inspiration platonicienne, que des penseurs chrétiens ont interprétés de nos jours en un sens ontologiste pour ne pas les affaiblir. D'autres ont vu dans ces textes l'expression d'un véritable illuminisme rigide (1), faute d'avoir mis suffisamment en relief cet aspect fondamental de la pensée d'Augustin. Les difficultés s'évanouissent, au contraire, sur ce point important et sur bien d'autres, dès qu'on la met bien en lumière à ce point de vue.

---

(1) J'appelle ainsi une explication attribuée par certains, même par le P. Portalié, à saint Augustin, de l'origine des idées : l'*illumination* signifierait pour lui la production des premières idées par Dieu, faisant fonction d'intellect agent. Cette interprétation ne semble pas fondée. Elle est rejetée par le P. Boyer, qui entend l'illumination de saint Augustin, en complétant sa pensée d'une *abstraction* au sens thomiste, et par M. Gilson, qui la ramène à un rôle de *régulation* du jugement pour le rendre vrai. Cette dernière explication, qui ne manque pas de vraisemblance, nous semble cependant réduire à l'excès la force des textes. Ils nous paraissent mieux rendus par une *intuition naturelle des premières vérités*, idées et jugements, ou premiers principes, immédiatement fondés sur l'idée d'être. Dans cette position moyenne, on n'a pas à attribuer à saint Augustin une doctrine élaborée de l'abstraction ; d'autre part, on laisse aux paroles d'Augustin leur sens normal, et peut-être l'accord avec les autres thèses générales de sa philosophie est-il ainsi mieux marqué ;

Les avantages n'en sont pas moins précieux dans l'ordre de la révélation. On en trouve un exemple précis, d'autre part, à propos de la *prédestination*, qui est le point le plus épineux de la théologie de saint Augustin. Sans l'édulcorer ni la transformer, la doctrine de la participation permet, en se plaçant à son vrai point de vue, de mieux comprendre le bien-fondé des positions prises par lui. D'autre part, elle montre bien la manière douce et forte dont la grâce s'adapte à l'âme pour la conduire à ses fins sans compromettre la liberté.

Tout cela n'a pu être qu'insinué ici. Mais ces simples données, qui ont de lointaines conséquences, laissent pressentir toutes les richesses que peut amener une philosophie augustinienne bien constituée. Non seulement l'œuvre du saint Docteur pourra être mieux comprise, mais, grâce à elle, certains aspects de la révélation qu'il a tant observés, seront peut-être aussi plus intimement pénétrés et cet avantage est d'un grand prix.

VI. — CONCLUSION. VUE D'ENSEMBLE

Cette étude, qui n'est pas une thèse, mais un simple exposé des aspects multiples sous lesquels se présente l'augustinisme, ne comporte pas de conclusion proprement dite. Il est cependant possible et utile, croyons-nous, de grouper les résultats de notre enquête en quelques brèves formules. Elles sont d'autant plus nécessaires qu'il est fort difficile d'apporter en cette matière une définition stricte. Ce sont plutôt des observations diverses, faites à de nombreux points de vue, qui permettent de fixer le plus sûrement les traits caractéristiques de ce que nous appelons le mouvement augustinien, mouvement doctrinal et spirituel à la fois. Nous allons le considérer directement comme tel, en notant le trait fondamental de son esprit, puis ses traits spécifiques les plus marqués ; nous l'envisagerons ensuite en tant que corps doctrinal, pour rechercher les vérités et les lois qui jouent un rôle de premier plan. Nous pourrons ainsi écarter de l'augustinisme, soit les étroitesses qui le déforment, soit les abstractions qui le dessèchent.

---

par ailleurs, sans réduire les forces de l'intelligence, on maintient le lien essentiel avec Dieu, qui seul peut être la raison suprême de la lumière intellectuelle et qui s'y révèle même en quelque manière : d'où le terme d'*illumination divine* cher à saint Augustin. Sa pensée sur ce point nous paraît donc se réduire à un intuitionnisme modéré, fort acceptable et bien en harmonie avec l'ensemble de sa doctrine. Il n'a pas poussé ses recherches plus loin, en particulier jusqu'à l'abstraction, l'intuition suffisant largement à son dessein de montrer que la lumière de l'esprit humain dérive de la lumière divine elle-même.

1. Trait fondamental. Un mouvement doctrinal ou spirituel est avant tout déterminé par son *but* et son *esprit*. Or, l'un et l'autre sont très nets dans l'augustinisme. Le but est manifestement la sagesse et l'esprit se ramène à la charité. Celle-ci est assez connue. Quant à la sagesse, nous l'avons définie ailleurs : c'est une vue béatifiante de la vérité suprême avec un amour proportionné à la connaissance.

Mais si l'on avait particulièrement en vue la sagesse participante, telle que l'a conçue et vécue saint Augustin, dans ses écrits comme dans sa conduite, il faudrait y ajouter un trait et la définir : la vue béatifiante de la Vérité suprême dont jouit celui qui se reconnaît avec amour entièrement dépendant de son action : voilà la *sagesse augustinienne*. En d'autres termes, la sagesse pour saint Augustin est la reconnaissance intellectuelle et morale de ce que l'homme *doit* à Dieu et aussi de ce qu'il *peut* avec Dieu. La dépendance vis-à-vis de Dieu est un des pôles de l'augustinisme, d'où la place qu'y tiennent l'humilité et la prière ; mais il n'en faut pas séparer, comme on le fait parfois, les ressources spirituelles de toute sorte que l'homme trouve aussi en Dieu par la sagesse ; d'où l'optimisme confiant et hardi des vrais disciples de saint Augustin.

Nous pourrions exprimer les mêmes pensées en une autre formule que d'aucuns préféreront peut-être : la sagesse, but du mouvement augustinien, est une reconnaissance à la fois spéculative et pratique de Dieu comme source unique du bonheur, en tant que principe de vie physique, intellectuelle et morale pour l'homme soumis à son action.

2. Traits spécifiques. A côté des données qui précèdent et qui sont fondamentales, les caractères que nous allons relever, paraîtront un peu étroits. Cependant ils sont importants aussi et ils pourront passer pour des éléments bien spécifiques :

— *a*) « *Dare totum Deo*, donner tout à Dieu. » Cette formule, si souvent répétée par le saint à la fin de sa vie, peut fort bien caractériser l'augustinisme, à la condition de la bien entendre, c'est-à-dire de ne pas croire que ce « tout » reconnu à Dieu exclut l'action libre de l'homme ; le mot « donner » appelle au contraire la libre offrande de tout et d'abord de soi, et de soi tout entier, esprit, volonté et cœur. La formule proposée proclame donc la nécessité d'un hommage total rendu à Dieu par le roi de la création, pleinement conscient de sa mission et soucieux de la réaliser par le don parfait, celui de l'amour.

La devise répond ainsi à la sagesse, et par là elle affirme sa pureté augustinienne.

— *b*) On parle de *théocentrisme*, et cette formule aussi peut exprimer un pur augustinisme, si l'on entend par là, non pas seulement la tendance apologétique à proclamer les droits de Dieu, mais la tendance mystique à l'adorer et à l'aimer. Il faut alors désigner par ce mot un mouvement vers Dieu de l'homme tout entier, esprit, volonté, cœur ; en fait, le mouvement régi par la sagesse, qui seul répond à l'esprit d'Augustin, est un théocentrisme intégral, sous l'égide de la charité.

— *c*) Un certain humanisme, même d'idées, n'est pas incompatible avec le théocentrisme en question, car l'esprit augustinien comporte, avec l'affirmation franche des faiblesses de l'homme déchu, l'exaltation spirituelle au maximum de l'homme renouvelé par la grâce ; mais cette exaltation se réalise en Dieu par une libre, douce et pleine soumission à sa conduite. Il y a donc là, non pas un humanisme simplement christianisé, comme on le comprend souvent, mais un *humanisme chrétien* au sens fort de ce terme. A côté des faiblesses qu'il a relevées peut-être avec excès (mais non pas exclusivement, comme l'ont fait certains de ses disciples modernes), saint Augustin a reconnu en l'homme de vraies forces naturelles que viennent encore enrichir de puissantes forces surnaturelles. On a parlé de *superhumanisme* et le mot répondrait bien à l'idée que nous voulons marquer, s'il n'avait l'inconvénient d'évoquer d'autres idées moins heureuses. On ne peut en tout cas hésiter à parler d'*optimisme chrétien* dans toute la force de cette expression. Le « pessimisme augustinien », dont on parle tant, n'est pas de saint Augustin, mais de quelques-uns de ses disciples modernes.

3. Vérités et lois de premier plan. L'augustinisme peut s'entendre d'un ensemble de doctrines empruntées à saint Augustin, ou s'appuyant sur lui. En fait, des groupements de ce genre ont été élaborés ou peuvent l'être en trois domaines : la philosophie, la théologie, la morale. Des essais ont été tentés en divers temps, mais en ces domaines, il est bien rare qu'une construction soit définitive, et qu'une œuvre puissante comme celle de l'évêque d'Hippone ne puisse, envisagée à des points de vue nouveaux, surtout s'ils sont plus proches du donné primitif que ceux qu'on avait retenus jusqu'ici, être utilement groupée en synthèse sur des bases nouvelles.

a) Tel est le cas de la *philosophie*, où l'idée de participation à Dieu, présentée plus haut, permet de tout envisager sous un angle nouveau. Elle sera d'autant plus augustinienne et plus féconde qu'elle maintiendra davantage le contact entre les divers modes de participation, à la lumière de sa sagesse.

b) Si l'augustinisme désigne un mouvement *théologique*, il devra grouper un ensemble de vérités de la foi enseignant comment Dieu s'unit l'homme par la charité, et parmi ces vérités seront à mettre en vive lumière celles de la grâce et du Christ sur lesquelles repose tout l'édifice surnaturel. Ici encore, la sagesse aura un rôle central à jouer.

c) Un augustinisme *moral* fera évidemment large place à l'amour divin, mais il devra, pour être digne de son nom, pousser l'homme à vivre, très librement mais profondément, en Dieu, par le Christ et par l'Eglise ; il appuiera toujours la charité sur la foi qui l'éclaire et la sagesse qui la guide, spéciaement celle qui dérive de la sagesse incarnée du Christ.

* * *

Comparé à l'une ou l'autre de ces formes si vivantes de l'augustinisme authentique, celui que nous présente l'auteur cité au début, d'après la prédestination, et d'autres analogues, font vraiment figure de squelette. Ils ont beau être tirés des écrits du saint Docteur, ils n'en sont pas moins décharnés et sans vie, comme ces ossements décrits par le voyant de Babylone, et ils ne peuvent reprendre leur vie qu'à la condition de retrouver d'abord les organes qui la soutiennent. Ils auraient besoin que Dieu recommence sur eux le miracle du prophète : « Je mettrai sur vous des muscles, je ferai croître sur vous de la chair et j'étendrai sur vous de la peau et alors seulement je mettrai en vous l'esprit et vous vivrez » (*Ezéchiel*, XXXVI, 6). L'esprit, la vie de l'augustinisme, c'est la charité, et ses soutiens immédiats sont les grandes doctrines révélées de l'union à Dieu et à la Trinité par la grâce, le Christ et l'Eglise qui le continue.

Parmi ces faux augustinismes qui font figure de squelette, ne manquons pas d'inscrire ceux qui s'en tiendraient à des formules abstraites, si belles et riches soient-elles : la vérité, la charité, la justice, le respect des droits et de la foi jurée ; certes, ces principes sont d'une importance vitale à toute époque, spécialement à la nôtre, époque, s'il en fut, de lutte intense pour la vie, non seulement des individus, mais des

peuples et du monde entier. Ils sont essentiels dans l'augustinisme, au point de s'identifier avec lui, à la condition toutefois de ne pas rester de purs principes, mais d'être solidement rattachés aux réalités qui en sont les vrais soutiens, non seulement Dieu, qui en est le fondement suprême, mais le Christ, qui les a incarnés en sa personne, qui les a proclamés par sa parole, scellés même par son sang, et l'Eglise, qui en demeure la gardienne immortelle parmi les hommes. Cet augustinisme tout spirituel ne peut porter ombrage aux puissances vraiment humaines et il peut les affermir toutes.

F. Cayré.

La conversion dans les premiers siècles chrétiens

Lorsque le christianisme commença à se répandre dans le monde romain, il dut apparaître comme une nouveauté extraordinaire aux premiers auditeurs de la bonne nouvelle. Beaucoup sans doute n'y prêtèrent pas grande attention : qu'importait une religion de plus ou du moins aux fonctionnaires chargés de l'administration des provinces, aux beaux esprits cultivés dont la philosophie constituait le délassement ou l'occupation ? Lorsque saint Paul fut traduit devant le tribunal de Gallion, proconsul d'Achaïe, il ne vit dans la prédication de l'apôtre que questions vaines sur des mots et des noms ou disputes stériles au sujet de la loi juive (1). Un peu plus tard, le procurateur Festus ne trouvait encore rien autre à reprocher à saint Paul que des discussions sur la superstition juive et sur un certain Jésus qui était mort, mais que Paul lui-même déclarait être vivant (2).

Cette attitude d'indifférence et de dédain persévéra longtemps dans les milieux élevés de la société. Vers la fin du premier siècle, Tacite parle du christianisme comme d'une

---

(1) *Act. Apost.*, XVIII, 15.
(2) *Act. Apost.*, XXV, 19.

exécrable superstition et de ses fidèles comme d'ennemis du genre humain (1). Un peu plus tard, Pline le Jeune, gouverneur de la province de Bithynie, ne trouve à reprocher aux chrétiens que leur superstition mauvaise, immodérée (2). Suétone voit en eux une espèce d'hommes attachés à une superstition nouvelle et malfaisante (3). Partout, c'est le même mot de superstition qui revient. On ne se rend pas compte de l'originalité du mouvement chrétien.

Mais les prédicateurs de l'Evangile et ceux qu'ils conquièrent au royaume de Dieu ne peuvent pas fermer les yeux de la même manière. Ils savent bien, par leur expérience personnelle, que la religion du Christ ne ressemble à aucune autre, le judaïsme excepté, et qu'elle va même beaucoup plus loin, dans ses exigences, que le judaïsme. Ce qu'elle demande à l'homme, en effet, c'est un engagement total, un don complet de soi, un renoncement absolu et définitif à tout ce qu'il a été jusqu'alors et une orientation vers une vie renouvelée, une conversion, en un mot. Nulle idée ne revient plus fréquemment que celle-là dans les Epîtres de saint Paul : « Ignorez-vous donc, écrit l'apôtre aux Romains, que nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort ? Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, de même que le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous marchions nous aussi en nouveauté de vie (4). » Et aux Galates : « Alors, vous ignoriez Dieu et vous suiviez ceux qui par nature ne sont pas des dieux. Mais maintenant que vous connaissez Dieu, bien plus, que vous êtes connus de lui, comment retourneriez-vous encore à des éléments infirmes et pauvres et les serviriez-vous à nouveau (5) ? » Et aux Ephésiens : « En ce temps-là, vous étiez sans Christ, étrangers à la cité d'Israël, privés de l'alliance des promesses, sans espérance, sans Dieu dans le monde. Maintenant au contraire, dans le Christ Jésus, vous qui naguère étiez loin, vous êtes arrivés tout près dans le sang du Christ (6). » Ce sont là des témoignages pris au hasard. Il serait aussi facile que vain de les multiplier.

(1) Tacite, *Annal.*, xv, 44.
(2) Pline le Jeune, *Epist.*, x, 96.
(3) Suétone, *Vita Neronis*, 16.
(4) *Rom.*, vi, 3-4.
(5) *Galat.*, iv, 8-9.
(6) *Ephes.*, ii, 12-13.

I. — LES DIFFICULTÉS DE LA CONVERSION ET DU DON DE SOI

Les religions officielles.

Or cela est, dans le monde ancien, une grande nouveauté. Jusqu'à la venue du Christ, en effet, l'homme ne s'est pour ainsi dire jamais donné lui-même. Les religions officielles d'abord n'ont eu aucune prise sur son âme. La seule chose qu'elles aient exigée de lui, ce sont des rites, des prières, des formules, des sacrifices. Il faut sans doute que le Grec prenne part aux cérémonies officielles du culte, qu'il accomplisse avec soin les fonctions sacrées lorsqu'il est appelé à les remplir ; que le Romain soit fidèle à observer jusque dans le moindre détail les règles fixées par la tradition en ce qui concerne le service des dieux de l'État ou de la famille. Le prêtre est celui qui possède à fond la connaissance, la science, la pratique des ordonnances rituelles, des règles du culte, des dispositions de la loi religieuse (1). Une fois les rites accomplis, on est libre, on ne doit plus rien aux dieux. La vie morale en particulier échappe à leur examen. Non pas, évidemment, que l'on soit dégagé de toute règle et que la loi morale n'impose pas des devoirs très précis, soit envers soi-même, soit envers les autres ; mais ces règles et ces devoirs n'ont en aucune manière un fondement ou un caractère religieux. Qu'il s'agisse des lois non écrites ou des lois écrites, les unes et les autres ne sont pas des commandements de Dieu ; elles restent purement laïques.

Les religions orientales.

Les religions privées ne sont pas plus exigeantes. On sait qu'au cours des derniers siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, l'empire romain a été en quelque sorte envahi par toutes sortes de cultes orientaux qui promettaient le salut à leurs initiés (2). La grande mère de l'Ida, Attis, Adonis et Cybèle, Isis et Osiris, Mithra, bien d'autres dieux encore ont trouvé des adorateurs fervents dans tout le monde gréco-romain.

---

(1) Apulée, *Apolog.*, xxv ; édit. Vallette, Paris, 1924, p. 31 : « ...et rite nosse atque scire atque callere leges ceremoniarum, fas sacrorum, ius religionum. » Cf. Varron, p. 214, Bipont., qui définit la théologie politique des cités : « nosse atque administrare in quo est, quos deos colere, quæ sacra et sacrificia facere quemquam par sit. »

(2) Voir sur ce point le beau livre de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e édit., Paris, 1929.

Les cérémonies, parfois somptueuses, presque toujours pleines du charme de l'inconnu et du mystérieux, attiraient les curiosités. Les promesses de délivrance ou de gnose faites à ceux qui se laisseraient initier, retenaient les esprits et fixaient les cœurs. Mais il n'était pas besoin, une fois qu'on avait reçu la révélation des mystères et qu'on était entré en participation avec le dieu ou la déesse, de changer quoi que ce fût à sa vie. Au deuxième siècle, Apulée déclare sans ambages : « J'ai été initié en Grèce à un grand nombre de cultes. Des symboles et des souvenirs m'en ont été confiés par les prêtres et je les conserve avec soin... Ainsi, et pour ne m'adresser qu'aux mystes du dieu Liber qui peuvent se trouver ici, vous savez ce que vous gardez caché dans vos demeures et vénérez en silence, loin de tous les profanes. Eh bien moi, comme je viens de le dire, ce sont des cultes de tout ordre, des rites nombreux, des cérémonies variées, que, par amour de la vérité et par piété envers les dieux, j'ai voulu connaître (1). » Apulée n'est pas spécialement austère. Il donne au contraire l'impression d'un homme qui en prend assez à son aise avec la règle des mœurs. Cela ne l'empêche pas de se faire initier à toutes sortes de mystères et d'y chercher des assurances multipliées contre l'inexorable destin.

L'accueil des dieux. Il y a plus. Les dieux ne se montrent pas jaloux les uns des autres et l'on peut, lorsqu'on le juge à propos, rendre un culte à tous ceux qui inspirent confiance. Sans doute, il n'en a pas toujours été ainsi. Aussi longtemps que la cité est restée le centre unique de la vie nationale et religieuse, aussi longtemps que la religion a gardé une signification et une valeur politique, il a été interdit d'y introduire et d'y pratiquer des cultes étrangers. Socrate a été condamné à boire la ciguë sous prétexte qu'il ne croyait pas aux dieux auxquels croyait la cité et qu'il leur substituait des divinités nouvelles (2). En 205 avant notre ère, il a fallu une circonstance fortuite, la consultation des livres sibyllins à la suite d'une pluie de pierres qui avait effrayé le peuple romain, pour que fût introduit à Rome le culte de la grande Mère de l'Ida. Encore ce culte demeura-t-il longtemps interdit aux citoyens romains. Les rites barbares, selon lesquels la grande Mère voulait être adorée, furent accomplis par des prêtres phrygiens et des prêtresses phrygiennes jusqu'au temps

(1) Apulée, *Apolog.*, lv, 8-9, p. 67.
(2) Platon, *Apolog. Socrat.*, 24 *b-c*.

de l'empereur Claude (1). Lorsque le culte d'Isis essaya de s'implanter à Rome, il y fut d'abord combattu avec la dernière énergie. A cinq reprises, en 59, 58, 53, 50 et 48 avant Jésus-Christ, le Sénat fit renverser par les magistrats les autels des dieux alexandrins et abattre leurs statues. Ce fut seulement Caligula qui, sans doute en 38, fit construire au Champ de Mars, c'est-à-dire encore en dehors de l'enceinte sacrée de la ville de Servius, le grand temple d'*Isis Campensis* (2).

Ces exemples, qu'il serait facile de multiplier, nous font connaître la profonde transformation qui s'introduit dans les mœurs aux abords de notre ère. En cessant d'être nationales, les religions deviennent accueillantes. Loin de s'exclure les unes les autres, elles paraissent s'inviter à se compléter mutuellement (3). Dès lors, plus on a de dieux, plus on est assuré de la protection céleste. A en croire son historien, Alexandre Sévère aurait fait placer dans son laraire l'image du Christ avec celles d'Apollonius de Tyane, d'Abraham, d'Orphée et de beaucoup d'autres hommes regardés par lui comme des modèles (4). Il aurait même songé à élever un temple au Christ et à le faire honorer officiellement au nombre des dieux et il aurait, dit-on, réalisé ce projet s'il n'en avait pas été empêché par les prêtres (5). A la fin du quatrième siècle, la piété païenne s'exaspère, devient de plus en plus ardente et mystique. Les hommes religieux multiplient leurs initiations. Alfenius Céronius Julianus Kamenius, préfet de Rome en 333, se glorifie d'avoir été septemvir, Epulon, quindecemvir, Père des sacrifices de Mithra, hiérophante d'Hécate, *archibucolus* de Liber, initié aux mystères de la Mère des dieux (6). Le sénateur Ulpius Egnatius Faventinus, père et héraut sacré du dieu Soleil, invincible Mithra, chef des bouviers de Bacchus, prêtre d'Isis,

(1) F. Cumont, *op. cit.*, 2e édit., p. 78 et suiv.

(2) F. Cumont, *op. cit.*, 2e édit., p. 122 et suiv.

(3) Il faut d'ailleurs bien remarquer que cette tolérance mutuelle constitue l'essence même du polythéisme. L'antiquité païenne n'a jamais supposé qu'un culte rendu à un Dieu fût exclusif du culte rendu à d'autres dieux. L'espèce d'ostracisme qui a longtemps frappé à Rome l'introduction des cultes orientaux, est dû non à des motifs religieux, mais à des raisons nationales et politiques. Les dieux grecs n'ont pas eu de peine à être introduits dans le panthéon romain et l'on a très vite identifié Zeus à Jupiter, Arès à Mars, Artémis à Diane, Hermès à Mercure et ainsi de suite. Avant la conquête de la Grèce, les Romains emmenaient en captivité les dieux des peuples qu'ils avaient soumis et leur rendaient un culte, afin de s'en faire désormais des protecteurs et des alliés.

(4) Lampride, *Vita Severi Alexandri*, 29.

(5) Lampride, *Vita Severi Alexandri*, 43.

(6) Buecheler, *Carmina latina epigraphica*, nº 654.

après avoir reçu le baptême sanglant du taurobole, consacre en 376 une dédicace à la grande Mère et à Attis (1). Tamesius Augentius Olympius relève un sanctuaire dédié à Mithra, près de la voie Flaminienne, et déclare qu'il ne demande pour cela aucune subvention officielle, car une âme pieuse préfère une dépense comme celle-là à un gain (2). Vettius Agorius Pretextatus, proconsul d'Achaïe en 362, préfet de la Ville en 367, préfet du prétoire d'Italie en 384, est augure, pontife de Vesta, prêtre du Soleil, quindecemvir, curiale d'Hercule, initié à Libère et aux Eleusinies, hiérophante, néocore, taurobolié, Père des pères (3). Sa femme, Aconia Fabia Paulina, ne lui cède en rien en piété, car elle est consacrée à Cérès et aux Eleusinies, consacrée à Hécate en son sanctuaire d'Egine, tauroboliée, hiérophante (4). Nous connaissons, avec un luxe particulier de détails, ces grands seigneurs de l'aristocratie romaine, grâce aux somptueuses inscriptions qui ont conservé leur souvenir, mais nous pouvons être assurés qu'ils ne sont pas les seuls à avoir cherché des gages de salut dans la multiplication de leurs protecteurs divins. Beaucoup ont fait comme eux, sans aucune hésitation, sans aucun scrupule.

L'intransigeance chrétienne. Contre une pareille attitude, le christianisme ne se contente pas de protester. Il est par lui-même une protestation vivante. Le Sauveur avait nettement déclaré qu'on ne peut à la fois servir deux maîtres (5). Avec plus de force, s'il est possible, saint Paul rappelle aux Corinthiens qu'ils ne peuvent pas à la fois boire le calice du Seigneur et le calice des démons, avoir part à la table du Seigneur et à la table des démons (6) ; qu'il n'y a pas de communion possible entre la lumière et les ténèbres, d'accord à envisager entre le Christ et Bélial (7). Entre Dieu et les dieux, il faut choisir et le choix ne saurait

(1) *Corpus inscript. latin.*, VI, 564. DESSAU, *Inscript. latin. sel.*, n° 4153.
(2) DESSAU, *Inscript. latin. sel.*, n° 4269.
(3) BUECHELER, *Carmina latina epigraphica*, n° 111, p. 62. DESSAU, *Inscript. latinae selectae*, n° 1259.
(4) BUECHLER, *ibid.* Une invective en vers dirigée contre Virius Nicomachus Flavianus reproche à ce grand personnage de s'être soumis à des rites malpropres comme le taurobole, ou absurdes comme ceux des mystères de Cybèle, de Sérapis, d'Isis et d'Osiris. Voir sur tout cela, P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne, Etude sur la polémique antichrétienne du premier au sixième siècle*, Paris, 1934, p. 348-354.
(5) MATTH., VI, 24 ; LUC, XVI, 13.
(6) *I Cor.*, X, 21.
(7) *II Cor.*, VI, 14-15.

être douteux. Pline le Jeune le sait bien ; il écrit à Trajan que nul ne peut amener les véritables chrétiens à maudire le Christ, si bien qu'impuissant à découvrir chez eux le moindre crime, il les condamne à mort à cause de leur entêtement et de leur mauvaise volonté (1). Rien n'illustre mieux l'exclusif attachement voué au Seigneur par ses fidèles que l'admirable exemple de saint Polycarpe. Amené devant le proconsul pour subir son dernier interrogatoire, l'évêque est invité à renier le Christ : « Jure par la fortune de César, lui dit le magistrat ; reviens à de meilleurs sentiments et crie : A bas les athées ! » Alors, Polycarpe, promenant un regard sévère sur toute cette tourbe de païens sans foi ni loi qui encombrent le stade, et étendant la mains vers elle, lève les yeux au ciel avec un profond soupir et s'écrie : « A bas les athées ! » Le proconsul insiste : Prête serment, dit-il, et je te délivre ; maudis le Christ. Mais Polycarpe lui répond : Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers et jamais il ne m'a fait aucun mal. Comment pourrais-je blasphémer mon roi et mon Sauveur (2) ? »

On a pu trouver, sans doute, au cours des premiers siècles, de ces hommes qu'on appelle des demi-chrétiens et qui essaient de concilier la fidélité au Christ avec l'attachement aux pratiques idolatriques (3). On connaît le cas de l'évêque Martial d'Emerita qui faisait partie d'un *collegium* païen, qui assistait à ses repas corporatifs et qui, finalement, fit enterrer son fils dans le cimetière de ce *collegium*, au milieu des infidèles (4). On connaît aussi le cas des chrétiens dont eut à s'occuper le concile d'Elvire, aux environs de 300, et qui, non contents d'assister à des sacrifices, acceptaient parfois le titre et les fonctions de flamines (5). Des faits analogues pourraient être cités, car la faiblesse humaine est de tous les temps. Mais ils sont rares et ils s'opposent directement à l'esprit du christianisme, qui exige un choix absolu et sans réserve.

(1) Pline le Jeune, *Epist.*, x, 96 : « Qui negabant esse se christianos aut fuisse, cum praeeunte me... maledicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt revera Christiani, dimittendos esse putavi. »

(2) *Martyr. Polycarpi*, ix, 2-3.

(3) Cf. Ch. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1923.

(4) Cyprien, *Epist.*, lxvii, 6 ; édit. Bayard, Paris, 1925. t. II, p. 232.

(5) L. Duchesne, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, dans *Mélanges Renier*, Paris, 1887, p. 159 et suiv.

Les exigences morales.

L'option chrétienne va d'ailleurs beaucoup plus loin. Il ne saurait suffire, si l'on veut être un vrai disciple du Seigneur, d'adhérer à un seul Dieu. Il faut encore conformer sa vie à sa croyance. Jamais, nous l'avons déjà remarqué, les religions païennes n'ont songé à proposer à leurs adeptes une règle des mœurs et elles ne le feront pas avant la tentative avortée de Julien l'Apostat (1). Le Seigneur au contraire exige de ses disciples une adhésion totale : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix et qu'il m'accompagne. Celui qui ne veut pas sauver son âme la perdra, et celui qui perdra son âme à cause de moi et à cause de l'Evangile la sauvera. Que sert à l'homme de gagner le monde entier et de porter tort à son âme ? Et que donnera l'homme en échange de son âme (2) ? » Tous ceux qui ont accepté cette discipline en proclament la nécessité : « Ne savez-vous pas, écrit saint Paul aux Corinthiens, que les injustes ne posséderont pas le royaume de Dieu. Ne vous y trompez pas. Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les pédérastes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les médisants, ni les rapaces ne posséderont le royaume de Dieu. Et vous avez été tout cela, quelques-uns d'entre vous. Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais

(1) Rien n'est plus curieux que cette tentative de l'empereur Julien pour unir enfin la morale et la religion dans le paganisme et en particulier pour exiger du clergé païen des vertus qu'il n'a jamais songé à pratiquer. Julien commence par déclarer qu'il faut choisir, pour en faire des prêtres, des hommes vertueux, qu'ils soient pauvres ou dans l'abondance, personnages de qualité ou gens d'humble condition. Il exige ensuite que les prêtres s'abstiennent de souiller leur corps par des actes indécents et leurs oreilles ou leurs lèvres par des paroles licencieuses ; il leur interdit la lecture des livres légers, des comédies en particulier, et leur recommande l'étude des philosophes comme Pythagore, Platon, Aristote, Chrysippe et Zénon; il veut qu'ils apprennent par cœur les hymnes que l'on chante en l'honneur des dieux, qu'ils prient souvent, en public et en particulier, et surtout le matin et le soir ; il demande qu'ils instituent, partout où ils le pourront, des maisons de purification et de recueillement, des asiles pour les vierges, des hôtelleries pour les étrangers, des refuges pour les mendiants. Afin d'assurer l'exécution de ses ordres, il établit enfin une hiérarchie dans le clergé païen et nomme des grands prêtres qui auraient une autorité réelle sur leurs subordonnés. Il n'est pas difficile de voir dans ces réformes, une copie rigoureuse des institutions chrétiennes. Cf. JULIEN *Epist.*, LXXXIV-LXXXIX, édit. Bidez, Paris, 1924, p. 144-174, avec la notice qui les commente, p. 95-105. Voir aussi J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, p. 268-270.

(2) MARC, VIII, 34-38.

vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'esprit de notre Dieu (1). »

Ce passage n'est pas isolé dans les Epîtres de saint Paul et tous les maîtres chrétiens font écho à la parole de l'apôtre. On n'entre pas dans l'Eglise avant d'avoir fait pénitence de ses fautes passées et avant d'avoir promis de vivre conformément à la doctrine du Seigneur (2). Lorsque le moment du baptême approche, les chefs de l'Eglise doivent examiner sérieusement la vie des candidats : Ont-ils vécu dans la crainte de Dieu ? Ont-ils honoré les veuves ? Ont-ils visité les infirmes ? Ont-ils fait toute œuvre bonne ? Ont-ils reçu un bon témoignage de ceux qui les ont vus et entendus ? Ce n'est qu'après cette enquête qu'il est permis d'achever leur instruction, si le résultat en a été favorable. Dans le cas contraire, il faut les écarter jusqu'à ce qu'ils aient donné satisfaction (3).

Evidemment, il peut y avoir des timides ou des lâches qui désirent le baptême, tout en refusant la pénitence qui le précède et le prépare régulièrement. Avec la vigueur qui lui est coutumière, Tertullien n'a pas assez de sarcasmes à l'adresse de ces pécheurs inconséquents : « Que nul, déclare-t-il, ne se flatte, sous prétexte qu'il est compté parmi les écoutants encore novices, d'avoir encore la permission de pécher. Dès qu'on connaît le Seigneur, il faut le craindre ; dès qu'il s'est montré, il faut le révérer. Autrement, à quoi bon le connaître, si tu commets les mêmes fautes que dans ton ignorance de jadis ?... Le bain du baptême est le sceau de la foi ; mais cette foi prend son point de départ et se recommande de la sincérité de la pénitence. Nous ne sommes pas plongés dans l'eau pour mettre fin à nos péchés ; mais, parce que nous y avons mis fin, déjà nous sommes moralement lavés. Le premier baptême de l'écoutant, c'est une crainte parfaite ; puis, jusqu'au moment de sentir le Seigneur, une foi saine, une conscience qui a, une fois pour toutes embrassé la pénitence (4) ».

Ici encore, il serait facile de multiplier les textes. L'idée qui les commande est celle du renouvellement. Les uns insistent davantage sur le renoncement au passé, sur le définitif adieu au démon et à ses œuvres mauvaises. Les autres se tournent avec plus de confiance vers l'avenir et saluent dans le converti

(1) *I Cor.*, VI, 9-11.
(2) JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 2.
(3) HIPPOLYTE, *Apostolica Traditio*, XXXIV ; édit. H. CONNOLLY, *The so-called. egyptian church order and derived documents*, Londres, 1916, p. 182-183.
(4) TERTULLIEN. *De pœnitentia*, VI, 14-17.

l'homme entré dans la voie de la justice et de la sainteté véritable. Ces deux aspects sont complémentaires l'un de l'autre. On ne peut vivre dans le Christ que si l'on ne s'est pas séparé spirituellement du monde mauvais et, pour mieux dire, si l'on n'a pas crucifié sa chair avec ses convoitises (1). Appelé à l'imitation de Dieu, plus encore, devenu, par le baptême, participant de la nature divine (2), le chrétien ne s'appartient plus. Il peut, par l'extérieur, ressembler aux païens au milieu desquels il vit. En réalité, il est un autre homme, et l'auteur inconnu de la lettre à Diognète se plaît à mettre en relief tout ce qui distingue les fidèles de ceux qui les entourent :

« Ils habitent, dit-il, chacun des patries particulières, mais à la façon de gens qui n'y sont que domiciliés ; ils participent aux devoirs des citoyens et ils supportent les charges des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie leur est une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde ; ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils mangent comme tout le monde, et ils ne mangent pas comme tout le monde (3). Ils ont un corps de chair et ils ne vivent pas selon la chair. Ils demeurent sur la terre, mais ils sont les citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et, par leurs principes de vie, ils s'élèvent au-dessus des lois. Ils aiment tout le monde et ils sont persécutés par tout le monde. Ils sont méconnus et condamnés, on les met à mort et par là on assure leur vie. Ils sont pauvres et ils enrichissent les autres. Ils manquent de tout et ils surabondent. Ils sont accablés d'avanies, et par l'avanie ils arrivent à la gloire (4). »

La conversion philosophique. Socrate.

Ce qui fait l'intérêt de ces lignes, c'est qu'elles expriment admirablement la distance qui sépare la conversion chrétienne des deux seuls changements de vie que l'antiquité pourrait lui comparer, la conversion au judaïsme et la conversion à la philosophie. Cette dernière est à certains égards la plus intéressante ; elle est aussi la plus rare. Chacun a dans l'esprit l'exemple de Socrate, et il convient en effet de ne pas l'oublier. Lorsque Socrate se fut persuadé que sa véritable vocation était de rappeler à ses concitoyens

(1) Cf. *Gal.*, v, 24.
(2) *II Petr.*, I, 4.
(3) Il est assez probable que la seconde partie de la phrase fait allusion à l'Eucharistie.
(4) *Epist. ad Diognet.*, VI.

que la fortune ne fait pas la vertu et qu'ils devaient se préoccuper de leur âme, pour la rendre aussi bonne que possible, bien plus passionnément que de leur corps et de leur fortune (1), il n'hésita pas un instant à suivre l'ordre de Dieu. « On le vit errer à travers les rues d'Athènes, du matin au soir, pauvrement vêtu, insensible au froid et au chaud, insoucieux de ses affaires personnelles, uniquement occupé de rendre ses concitoyens meilleurs. Il les allait prendre partout, sur la place du marché, dans les boutiques, dans les gymnases et il les interrogeait à sa manière (2). » Il vécut ainsi quelque trente ans, aimé et respecté par les uns, tourné en dérision par les autres, redouté de beaucoup jusqu'au jour où il fut condamné à boire la ciguë.

Mais Socrate est un modèle rare. Il a sans doute des admirateurs enthousiastes, comme le jeune Apollodore qui déclare au début du *Banquet* : « Il y a pour moi à parler moi-même de philosophie aussi bien qu'à en entendre parler par d'autres, et abstraction faite de l'utilité que j'y crois trouver, une incomparable jouissance. Il est au contraire d'autres propos, les vôtres surtout, ceux des gens riches et des hommes d'affaires, qui à moi me pèsent lourdement ; et je vous prends en pitié, vous mes compagnons, de vous imaginer être bons à quelque chose, tandis que vous n'êtes bons à rien. Et peut-être, à votre tour, me tenez-vous pour infortuné et, je le crois, vous croyez être dans le vrai ; mais moi, en ce qui vous concerne, je ne le crois pas ; je le sais, et très bien (3). »

Ce sont là des formules, et qui ne sont pas suivies d'effet. Le plus grand, le plus fidèle des disciples de Socrate, Platon, enseigne la philosophie ; il va jusqu'à imaginer des constitutions politiques dans lesquelles les philosophes reçoivent un rôle privilégié et, lorsqu'il passe en Sicile, c'est avec le désir de travailler à la réalisation de ces plans. Oserons-nous dire cependant que Platon se donne tout entier, qu'il se dévoue et qu'il se consacre ? Y a-t-il dans la vie ce retournement total qui constitue la conversion ?

Sénèque. Nous connaissons ensuite bien d'autres philosophes. Beaucoup se contentent d'être des professeurs. Bien peu s'efforcent d'accorder leur vie à leur enseignement, et ceux qui le font ne s'engagent presque

(3) Platon, *Apol. Socrat.*, 30 *a-b*.
(1) M. Croiset, *Platon, Œuvres complètes*, t. I, Paris, 1920, p. 119.
(2) Platon, *Sympos.*, 173 *c-d*.

jamais tout entiers. Il leur manque, pour cela, de courir le risque de leur vie et d'avoir à accepter, comme l'a fait Socrate, la perspective de la mort. On trouve chez Sénèque par exemple d'admirables formules sur le rôle de la philosophie et Sénèque se plaît à jouer, dans le monde aristocratique de Rome, le rôle d'un directeur de conscience fort apprécié. Il vit sobrement, s'abstient de mets raffinés, mange des fruits et des légumes, ne boit jamais que de l'eau, couche sur un lit si dur que son corps n'y laisse aucune trace (1). Mais ce sage possède une immense fortune ; il a de vastes palais et des jardins merveilleux ; il commande à des troupes d'esclaves et nous ne voyons pas qu'après avoir proclamé leur dignité d'hommes, il ait songé à les affranchir ou à partager ses biens avec eux (2).

Épictète. Epictète nous émeut bien davantage. Il a, comme Socrate, une mission : « Je vous ai été envoyé par Dieu comme exemple, peut-il dire, n'ayant ni possession, ni maison, ni femme, ni enfant, ni même de couchette, ni de tunique, ni d'ustensile (3). » Il voit, dans le renoncement, une exigence de son apostolat : « Dans l'état actuel des choses et sur ce champ de bataille, ne faut-il pas que rien ne vienne tirer le cynique en d'autres sens, pour qu'il puisse être tout entier à son divin ministère ? Ne faut-il pas qu'il puisse aller trouver les gens, sans être lié par les obligations des hommes ordinaires, sans être engagé dans des relations sociales, dont il lui faut tenir compte, s'il veut rester dans son rôle d'honnête homme, et qu'il ne saurait respecter sans détruire en lui l'apôtre, le surveillant, le héraut envoyé par la divinité (4) ? » Il se présente comme un témoin de Dieu : « Zeus a voulu savoir s'il a un soldat comme il doit l'avoir, un citoyen comme il doit l'avoir et me présenter aux hommes comme témoin au sujet des choses qui ne doivent pas fixer le libre arbitre. » Et pour que le témoignage ait plus de poids, ayant coûté davantage, Zeus réduit son témoin à la pauvreté,

(1) Sénèque, *Epist.*, cviii.
(2) Sénèque, *Epist.*, xlv.
(3) Epictète, *Dissert.*, iv, 8, 31.
(4) Épictète, *Dissert.*, iii, 22, 69. On a justement rapproché ce passage de *I Cor.*, viii, 32-33 : « Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur. Celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme et il est partagé. » Cf. M.-J. Lagrange, *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme*, dans *Revue Biblique*, t. XXI, 1912, p. 208.

l'abandonne à la maladie, l'envoie en exil, en prison, non pas qu'il le haïsse, mais pour l'exercer et pour s'en servir comme de témoin auprès des autres (1). Avec tout cela, il garde la joie la plus profonde et la plus assurée, car il sait qu'il obéit en tout à la volonté divine. Il voudrait pouvoir, au moment de mourir, se présenter à Dieu et lui dire : « Ai-je transgressé quelque chose de tes commandements ? me suis-je servi pour autre chose des facultés que tu m'as données ? ai-je employé autrement mes sensations ou mes idées ? t'ai-je jamais fait de reproches ? ai-je blâmé ton gouvernement ? J'ai été malade quand tu l'as voulu. D'autres aussi, mais j'ai accepté de bon gré la maladie. J'ai été pauvre par ton ordre et je l'ai été avec joie. Je n'ai pas été dans les charges parce que tu ne l'as pas voulu : je n'ai jamais désiré de dignité. M'as-tu vu pour cela plus triste ? Ne me suis-je pas toujours présenté à toi radieux, n'attendant qu'un ordre, qu'un signe de toi ? Maintenant, tu veux que je quitte la fête. Je m'en vais. Je te rends grâces de m'avoir permis d'y assister avec toi, de voir tes œuvres et de m'associer à ton gouvernement en suivant tes ordres (2). »

Marc-Aurèle. Assurément, cela est admirable. Mais nous ne pouvons pas oublier qu'Epictète a connu le christianisme, qu'il a dû lire les Epîtres de saint Paul et nous avons le droit de nous demander si le spectacle du prosélytisme chrétien n'a pas exercé sur lui une influence plus profonde qu'on ne le dit généralement (3). A la joie tranquille d'Epictète, s'oppose l'inquiétude de Marc-Aurèle ; à l'optimisme religieux du vieil affranchi, la plainte désabusée de l'empereur mourant. « Dans peu de temps tu ne seras plus rien, nulle part ; tu ne feras plus partie des objets actuellement sous tes yeux ni des êtres actuellement vivants. Toutes choses sont actuellement faites pour changer, s'altérer, périr, afin d'en produire d'autres qui leur succèdent (4). » « Quelle minuscule part du temps infini, insondable, a été départie à chacun, puisque, dans un instant, elle va s'évanouir dans le néant ! Quelle minuscule part de la substance universelle ! Quelle minuscule motte de terre que celle où tu rampes, dans la terre universelle ! Réfléchissant à tout cela, n'accorde un grand prix

(1) Épictète, *Dissert.*, iii, 24, 112 ss.
(2) Épictète, *Dissert.*, iii, 5, 8 ss.
(3) Cf. M.-J. Lagrange, *art. cit.*, p. 210 ss.
(4) Marc-Aurèle, *Pensées*, xii, 21.

qu'à l'action conforme aux directions de la nature et aux sentiments conformes au mouvement général de la nature (1). » Et c'est là qu'il faut chercher le dernier mot du stoïcisme, qui marque partout le plus noble effort de la philosophie dans sa recherche de la vérité et du bonheur. L'acceptation résignée des lois naturelles et de la mort elle-même, la soumission à la destinée contre laquelle il est vain de lutter, telle est la véritable sagesse. Marc-Aurèle ne veut pas resssembler à ces belluaires, déjà à demi dévorés, qui, couverts de sang et de blessures, demandent cependant d'être conservés jusqu'au lendemain, pour être livrés de nouveau aux mêmes griffes et aux mêmes morsures. « Pour toi, si tu sens que tu vas tomber, que tu n'es plus maître de toi, réfugie-toi dans quelque coin où tu rentreras en possession de toi-même ; ou encore, sors définitivement de la vie, sans colère, librement, simplement, modestement, ayant du moins fait quelque chose dans ta vie, puisque tu l'auras ainsi quittée (2). »

Seules quelques âmes d'élite ont pu accepter une doctrine aussi finalement désespérante et y trouver le principe d'une vie renouvelée. A ceux qui se sont orientés vers elle pour lui demander les secrets de la mort et le sens de la destinée, la philosophie antique n'apporte qu'une réponse découragée. Elle ne sait pas ; elle ne voit pas. Aussi n'est-il pas étonnant que si, a certains moments, ses écoles ont regorgé d'auditeurs, elle n'a réussi à entraîner que de rares disciples. La conversion totale est toujours difficile. Ici, elle est en plus stérile : à quoi bon se donner à une doctrine qui promet beaucoup, mais qui n'apporte rien (3) ?

La conversion au judaïsme. Les mêmes raisons ne valent pas au sujet du judaïsme, qui, bien plus que la philosophie, exige de ceux qui se donnent à lui, un renoncement total et qui leur apporte en échange une doctrine, une règle morale et jusqu'à une nationalité nouvelle. Le prosélytisme juif, qui atteint son apogée au premier siècle de notre ère, est un des faits les mieux attestés dans l'histoire religieuse de l'antiquité. A Rome même, le sabbat avait

(1) Marc-Aurèle, *Pensées*, xii, 32.

(2) Marc-Aurèle, *Pensées*, x, 8. Cf. M.-J. Lagrange, *Marc-Aurèle, Le jeune homme, Le philosophe, L'empereur*, dans *Revue biblique*, 1913, p. 215.

(3) Cf. A.-D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 164-186.

fini par être chômé presque universellement (3) et Juvénal s'amuse à décrire l'homme qui se fait circoncire parce que son père observait le repos du sabbat : « Celui-ci a eu par hasard un père observateur du sabbat : il n'adorera que les nuages et la divinité du ciel; il ne fera aucune différence entre la chair humaine et celle du porc, dont s'est abstenu son père ; bientôt même, il se fait circoncire. Élevé dans le mépris des lois romaines, il n'apprend, n'observe, ne révère que la loi judaïque, tout ce que Moïse a transmis à ses adeptes dans un volume mystérieux : ne pas montrer la route au voyageur qui ne pratique point les mêmes cérémonies ; n'indiquer une fontaine qu'au seul circoncis. Et tout cela parce son père passa dans l'inaction chaque septième jour, sans prendre aucune part aux devoirs de la vie (1). »

On ne saurait douter que la propagande intense menée en faveur du judaïsme n'ait obtenu un réel succès et que de nombreux convertis ne soient venus récompenser le zèle des missionnaires ou des prédicateurs de tout rang. Sans doute, il y avait parmi les rabbins des opinions discordantes : on se plaisait à opposer la douceur et la tolérance d'Hillel à l'intransigeante rigueur de Chammaï : « Un païen se présenta devant Chammaï, racontait-on, et lui dit : Convertis-moi, à la condition de m'enseigner toute la Loi pendant que je me tiendrai sur un pied. Chammaï le repoussa avec la coudée de bâtisse qu'il tenait à la main. Le païen se rendit alors chez Hillel, qui le reçut comme prosélyte, en lui disant : Ce qui te déplaît, ne le fais pas à ton prochain. C'est là toute la Loi; le reste n'en est que le commentaire. Va et étudie (2). » Quelques-uns allaient même plus loin que Chammaï, tel R. Helbo, un rabbin du troisième siècle, qui déclarait : « Les prosélytes sont aussi pénibles pour Israël que la lèpre pour l'épiderme ; c'est ce que dit l'Ecriture en ces termes : les prosélytes s'attacheront à Israël et seront une lèpre pour la maison de Jacob (3). »

Mais les voix défavorables sont rares et isolées, surtout au premier siècle, et, dans l'ensemble, les Juifs font bon accueil aux Gentils qui s'approchent du Dieu d'Israël. Quelque nombreux que soient les païens touchés par la propagande, ils ne

(1) Cf. Ovide, *Remedium amoris*, 217-218 ; *Ars Amatoria*, I, 75-76 ; Tibulle, *Eleg.*, I, III, 17-18 ; Horace, *Satir.*, I, IX, 60 et suiv. ; Perse, *Satir.*, V, 176 et suiv. ; Tertullien, *Ad nationes*, I, 13.

(2) Juvénal, *Satir.*, XIV, 96 et suiv.

(3) *B. Mhabbeth*, 31 *b*. Cf. I. Levi, *Le prosélytisme juif*, dans *Revue des études juives*, t. L, p. 1 et suiv. ; t. LI, p. 1 et suiv.

(4) *Yebamoth*, 47 *b*, 109 *b*.

parviennent pas d'ailleurs à supprimer ou même à diminuer le particularisme national du peuple élu : « Les observances qui étaient, toutes, imposées aux prosélytes, étaient de nature non moins ethnique que religieuse ; elles avaient pour effet inévitable de séparer et comme de retrancher le converti de sa patrie et de sa race originelle pour l'incorporer à la nation juive. Ils ne s'y trompaient pas, les écrivains romains, qui reprochaient à leurs compatriotes, passés au judaïsme, d'avoir dépouillé leur attachement à la patrie, de mépriser les lois romaines... De son côté, Philon déclare que les prosélytes ont quitté leur race et leur nation, qu'ils se sont convertis à une meilleure *politeia* (civilisation nationale, culture au sens moderne) ; il espère que, dans les temps futurs, la prospérité de la nation communiquera une telle splendeur à ses lois que tous quitteront leurs usages nationaux pour se convertir aux lois et les honorer (1). »

C'est ce qu'il ne faut pas oublier lorsqu'on parle de la conversion au judaïsme et qu'on le compare à la conversion chrétienne. Qu'elle suppose un réel effort de générosité, nul ne songe à le contester. « Une baraïtha du traité Yebamoth, esquisse le dialogue qui s'engage entre le maître et le candidat au judaïsme : Comment es-tu venu à l'idée d'être prosélyte ? Ne sais-tu pas qu'aujourd'hui Israël est poursuivi, opprimé, torturé, rejeté çà et là et exposé à toutes les souffrances ? S'il répond : je le sais et je ne suis pas digne (de partager le triste sort d'Israël), on le reçoit aussitôt (2). » A certains égards, il est plus difficile de se faire juif que de se faire chrétien, puisque, en embrassant le judaïsme, on perd jusqu'à sa nationalité et sa race (3). Mais c'est pour en retrouver aussitôt une autre. Dans l'empire romain, les juifs peuvent bien être méprisés comme individus ; leur communauté est reconnue officiellement et jouit partout de privilèges spéciaux, dont le

---

(1) J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie.* Paris, 1935, t. I, p. 33-34. Les textes de Philon, auxquels fait allusion Bonsirven sont *De humanit.*, 12, 102 ; édit. Kohn Wendland, t. V, p. 295 ; *De pœnitentia*, i, 175 ; t. V, p. 321 ; *Vita Mosis*, ii, 7, 44 ; t. IV, p. 210.

(2) M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 270. Cf. *B. Yebamoth*, 47 *a*.

(3) On comprend dès lors qu'un grand nombre d'hommes, attirés par le monothéisme et par les exigences de la morale juive, abjurent l'idolâtrie, fréquentent les synagogues et peut-être se soumettent à quelques-uns des préceptes de la Loi. Ce sont les craignants Dieu, *metuentes*. Tel est, par exemple, le centurion dont Jésus guérit le serviteur ; les anciens des Juifs qu'il a envoyés au devant du Seigneur, rappellent qu'il aime

plus important est l'autorisation légale de pratiquer le culte monothéiste, selon les formes consacrées par les livres de Moïse et par la tradition (1). Il y a là un fait unique en son genre. Les autres sujets de l'empire doivent participer aux cérémonies officielles en l'honneur des dieux de l'État et lorsque le culte impérial est organisé, ils doivent très spécialement témoigner leur loyalisme en s'associant aux fêtes et aux sacrifices qui ont l'empereur pour objet. Seuls, les Juifs sont dispensés de toutes les pratiques idolatriques (2). Et leur situation demeure intacte même après la prise de Jérusalem par Vespasien, même après la révolte de Bar-Cochébas et l'établissement de la colonie d'Aelia Capitolina par Hadrien. La nation juive est alors dispersée ; elle n'a même plus de centre religieux ; ni temple, ni autel, ni sacerdoce. Le judaïsme n'en demeure pas moins *religio licita*. Celui qui s'y attache ne court dès lors aucun risque, du moins en temps normal, puisqu'une fois agrégé à la communauté juive, il est protégé par les lois civiles (3).

Le chrétien au contraire ne trouve pas une semblable protection. Il n'est pas séparé du reste des hommes, il vit dans le monde comme n'y vivant pas. Il court constamment le risque d'être poursuivi et condamné pour sa fidélité à une religion interdite, et les meilleurs empereurs, c'est-à-dire ceux qui sont le plus attachés au *mos maiorum*, ceux qui ont le plus de respect pour les traditions, sont également ceux qui doivent sévir avec

---

leur nation et qu'il a bâti une synagogue, LUC, VII, 4. Tel est encore, à Césarée, le centurion Corneille, le premier converti du paganisme à la religion du Christ, *Act. Apost.*, X, 2 ; les *Actes* disent de lui qu'il multipliait les aumônes et ne cessait pas de prier Dieu. Les *metuentes* ne sont pas véritablement juifs ; ils sont même exclus de la communauté et le mariage avec les Israélites leur est interdit, mais on les regarde avec condescendance et l'on espère d'eux qu'ils achèveront quelque jour leur conversion. Cf. encore *Act. Apost.*, XVII, 4 ; XVIII, 7.

(1) Cf. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain ; leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914, p. 213 et suiv.

(2) Sur le culte impérial et ses exigences, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1935, t. II, p. 19-23.

(3) En interdisant de pratiquer la circoncision, Hadrien porta, au moins indirectement, une grave atteinte aux privilèges juifs. Antonin rétablit l'usage antérieur, c'est-à-dire qu'il autorisa la circoncision pour les Juifs seulement. Le prosélytisme était ainsi atteint, mais en fait la loi, bien que plusieurs fois renouvelée, ne fut jamais appliquée. Il semble bien qu'il faille voir une allusion à l'un de ces renouvellements de la loi contre la circoncision dans la phrase de Spartien, *Vita Severi*, 17 : « Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit. » Cf. J. JUSTER *op. cit.*, t. I, p. 354 et suiv.

le plus de rigueur contre une religion nouvelle dont le principe essentiel est la condamnation des cultes établis. La conversion au christianisme comporte donc des engagements plus difficiles que l'adhésion au judaïsme. Le Juif possède encore une cité ici-bas, en entendant ce mot au sens ancien ; il est agrégé à une race, il fait partie d'un peuple. Le chrétien au contraire n'a pas sur la terre de cité permanente (1) ; sa cité est dans le ciel, d'où il attend comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ qui transformera le corps de son humilité (2). Il est le concitoyen des saints et l'habitant de la maison de Dieu (3). Aussi son détachement est-il absolu et sans réserve. Sans doute, on peut dire de lui qu'il fait partie d'une troisième race (4), qu'il est un membre de l'Israël de Dieu (5) ; on applique à l'Eglise les admirables formules écrites jadis au sujet d'Israël : race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple d'acquisition (6), Mais ces expressions ne sont réalisées pleinement que dans l'autre vie. Tant qu'il est dans ce monde, le fidèle est un pérégrin et un étranger. Il est en route vers la cité qui ne passe pas.

G, Bardy.

LA FIN DANS LE FASCICULE SUIVANT

---

(1) *Hebr.*, xiii, 14.
(2) *Philip.*, iii, 20 ; cf. *Hebr.*, xii, 22.
(3) *Ephes.*, ii, 19.
(4) Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 4e édit., Leipzig, 1924, t. I, p. 259-289. Vers le début du iie siècle, la *Praedicatio Petri* désigne le culte chrétien comme la troisième manière d'adorer Dieu, les deux autres étant celles des Juifs et des païens. L'expression troisième race figure plusieurs fois dans Clément d'Alexandrie et vers 200, elle paraît avoir été couramment employée par les païens de Carthage, Tertullien, *Ad nation.*, I, 8, 20, *Scorpiace*, 10.
(5) *Gal.*, vi, 16.
(6) *I Petr.*, ii, 9.

Le Schisme byzantin

A propos d'un livre récent (1)

Le schisme a déchiré et divisé l'Eglise dès son berceau. Tantôt local et restreint, tantôt régional ou national, et, par suite, d'une aire plus étendue, il a peut-être plus que l'hérésie séparé d'abord, puis dressé les uns contre les autres les enfants d'une même mère. De nos jours encore, dans le schisme anglican et dans le schisme oriental sont groupés, par plusieurs centaines de millions, des chrétiens qui se distinguent à peine des catholiques. Et qui peut oublier que jadis, par le fanatisme des donatistes, la belle Eglise d'Afrique s'est repliée sur elle-même pour glisser insensiblement vers l'Islam ? C'est à l'un de ces trois grands schismes, au schisme byzantin ou gréco-slave, que le P. Martin Jugie vient de consacrer un long aperçu historique et doctrinal.

Sans être neuf, le sujet, à la suite de récentes études de détail, avait grand besoin d'être renouvelé. L'auteur avait contribué autant, sinon plus que quiconque, à mieux préciser telle ou telle phase de ce drame douloureux ; il en avait même esquissé çà et là, et à maintes reprises, des ébauches plus ou moins profondes dont s'inspire visiblement sa synthèse d'aujourd'hui. C'est assez dire que pour l'heure elle est la plus complète et la mieux informée. Etude à la portée non pas du grand public, mais de tous ceux qui, dotés d'une culture ecclésiastique générale, s'intéressent aux progrès ou au recul de l'Eglise sur la terre.

En quelques mots d'introduction et en homme qui domine son sujet, le P. Jugie en a présenté le plan et les preuves tant sur le terrain doctrinal que sur le terrain historique. Toute l'ossature se dresse ainsi devant nous au seuil de l'ouvrage pour nous aider, au cours des divers chapitres, à en reconnaître ou bien à en reconstituer les articulations variées. En voici les éléments principaux :

« Préparé dès le IVe siècle par l'influence de causes multiples, dissolvantes de l'unité chrétienne, mais contrecarré en même

---

(1) M. Jugie, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal.* Paris, 1941, P. Lethielleux, in-8°, VII-487 pages. Prix : 80 fr.

temps par des forces unionistes puissantes, dont la principale était l'action incessante des pontifes romains sur l'Eglise d'Orient, le mouvement centrifuge qui, après de longs siècles, aboutit à la séparation définitive de cette Eglise romaine, suivit une marche fort capricieuse, semée de beaucoup d'imprévus. De cette marche nous avons signalé, avec assez de détails, sans cependant en écrire l'histoire complète, les deux principales étapes, celle du IXe siècle avec Photius, celle du XIe avec Michel Cérulaire, non seulement à cause de leur importance, mais aussi parce qu'un examen plus attentif des sources déjà connues et la découverte de quelques sources nouvelles en ont profondément modifié le véritable aspect, encore ignoré de nos manuels d'histoire ecclésiastique.

« Contrairement à l'idée qu'on en a depuis des siècles, la séparation s'est faite lentement, progressivement, tacitement dans la première moitié du XIe siècle, à une date qu'il est encore impossible de préciser. Le coup d'éclat qui se produisit sous Michel Cérulaire, ne fut que l'échec fort grave, il est vrai, à cause des circonstances qui l'accompagnèrent, du premier essai d'union. Encore sur la fin du XIe siècle on ne découvrait, dans les archives du patriarcat byzantin, aucun document officiel témoignant du fait, de la cause et de la date de la rupture, si bien que l'empereur Alexis Comnène demandait aux prélats byzantins de replacer le nom du pape aux diptyques de Sainte-Sophie, en attendant que l'affaire fût tirée au clair.

« Près de quatre siècles durant, sous l'influence des événements politiques, ce furent des tentatives perpétuelles de réunion, dont aucune malheureusement ne réussit. La séparation ne devint stable et définitive que le jour où Constantinople cessa d'être la capitale d'un empire chrétien...

« Passant ensuite à la seconde partie de notre travail, partie avant tout doctrinale, mais toujours éclairée par l'histoire, nous examinons les conséquences du schisme sur le terrain de l'ecclésiologie. Qu'est devenue l'Église byzantine, une fois séparée de Rome, sous le rapport de l'unité, de l'infaillibilité doctrinale, de l'indépendance à l'égard de l'Etat, de l'activité missionnaire, de la fécondité sanctificatrice ? Telles sont les questions auxquelles on trouvera une réponse dans les chapitres qui composent cette partie. Nous y avons résumé les conclusions auxquelles nous ont mené de longues années de labeur consacrées à l'étude de la théologie byzantine et gréco-russe, exposée dans les quatre premiers volumes de notre *Theologia Orientalium dissidentium.* Dans cet examen particulièrement délicat, nous disons la vérité telle qu'elle nous est appa-

rue, sans chercher à la tamiser, mais aussi en nous efforçant de ne pas verser dans une apologétique de dénigrement systématique...

« Le chapitre final montre l'absence de toute barrière dogmatique véritable, qui pourrait empêcher l'accession des chrétiens orientaux à l'Eglise catholique romaine, dont l'autorité suprême en matière de foi et de discipline fut incontestablement reconnue par l'ancienne Eglise d'Orient. Nous disons *accession* et non *retour*, car pour retourner, il faut s'être éloigné par sa faute. »

En somme, les chrétiens de l'Orient gréco-slave — et l'on doit y ajouter encore les Roumains — sont devenus schismatiques sans le savoir et ils le restent, dans l'ensemble, sans s'en apercevoir. Je ne contredis pas la conclusion, bien que Photius, Michel Cérulaire et quelques autres aussi aient donné consciemment un fameux coup de barre à leur barque pour l'éloigner de celle de saint Pierre ; ce que le P. Jugie démontre avec abondance. Pareille conclusion, si elle était définitivement admise par les autorités responsables, amènerait de la part de nos missionnaires un changement radical de tactique dans leur apostolat ; elle les pousserait à agir plus ou moins comme le firent les Jésuites et les Capucins français des XVIIe et XVIIIe siècles, qui traitaient en catholiques les fidèles de l'Orient, demandaient aux patriarches et aux évêques grecs les pouvoirs de juridiction et obtenaient ainsi des résultats appréciables. Peut-être que là, comme en Extrême-Orient, leur remplacement par des nouveaux venus a contribué plus que tout le reste à la persistance de la séparation et à la stagnation du catholicisme qui piétine sur place depuis deux siècles. Revenons à l'histoire et aux causes du schisme qui constituent le vrai sujet du livre.

Les motifs d'éloignement sont ramenés en gros à l'immixtion des empereurs dans les affaires ecclésiastiques, à l'ambition des patriarches de Constantinople, aux antipathies instinctives entre Grecs et Italiens d'abord, puis entre Grecs et Francs et autres Occidentaux, à la diversité des langues, sans omettre l'évolution autonome de l'Eglise orientale et de l'Eglise latine dans le triple domaine théologique, cultuel et disciplinaire. Ce ne sont là que des titres de chapitres, sous lesquels se rangent les raisons les plus variées et les plus impressionnantes. Malgré tout on reste perplexe, car il y avait pour rester unis tout autant de motifs, et non moins déterminants.

La vraie raison, je crois, c'est qu'après de multiples séparations suivies de non moins nombreux raccommodements, on ne s'est plus parlé pendant une bonne partie du Xe siècle et la

première moitié du xie. Même les ménages les plus unis ne résisteraient pas à tant de bouderies et de silences prolongés. Sans vouloir excuser la haute hiérarchie grecque, on doit avouer que les papes de l'époque ne sont pas exempts de toute faute, eux qui pour la plupart n'ont guère honoré le Siège apostolique. Les connaisseurs de leur vie intime, de leurs faits et gestes ne protesteront certainement pas contre cette imputation. Quant à leurs délégués en Orient, — il y en eut à l'occasion, — ou bien ils ignoraient le grec et se laissaient duper, ou bien ils se comportaient avec une si hautaine fierté qu'ils éloignaient, quelquefois, au lieu de rapprocher. Les peuples, comme les individus, se mettent à l'abri des remontrances et même des bénédictions qui entrent en cassant les vitres.

Une autre raison, et non moins forte, c'est qu'on manquait d'un bon traité de l'Eglise, le plus important peut-être et celui qui s'est inscrit le plus tard dans l'enseignement théologique. Certes les papes n'ignoraient pas les prérogatives éminentes attachées à leur siège. Ils revendiquèrent, et dès le iie siècle, même sur le terrain strictement disciplinaire comme la date de Pâques, l'exercice de pouvoirs qui n'ont été définis et bien délimités que par le concile du Vatican. On ne les suivit pas toujours de bon gré, même en Occident, dans les manifestations de leur autorité sur ce point. Quant à l'Orient, tout en s'inclinant sous la force, il essaya et dès le début de se soustraire à l'exercice de cette primauté de juridiction. D'où peu à peu une double conception de l'Eglise : celle de l'Eglise monarchique, autoritaire et centralisée ; et celle d'une Eglise plus ou moins fédéraliste, divisée d'abord en patriarchats, puis en nations, dont les chefs sont tous plus ou moins placés sur le même pied. L'unité doctrinale se maintient aisément dans la première conception par les définitions des conciles œcuméniques, par l'infaillibilité pontificale et le magistère ordinaire de l'Eglise. On cherche encore comment se la procurer dans la seconde conception, en dehors des conciles œcuméniques dont le dernier reconnu se tint en l'année 787. Voilà la vraie pierre d'achoppement, le seul obstacle sérieux à écarter. Mais il est de taille !

La dépendance de l'Eglise à l'égard du pouvoir civil n'était pas plus accusée en Orient qu'en Occident, et peut-être insistons-nous d'ordinaire plus que de raison sur le césaropapisme des empereurs byzantins. Celui des monarques occidentaux ne leur était pas inférieur. Il nous a conduits à des conséquences plus déplorables encore, car aucune comparaison n'est permise entre l'Eglise grecque du ive au xve siècle et les Eglises franques sous les Mérovingiens ou les Carolingiens, ou même entre

l'Eglise grecque et la papauté du xe siècle. Il est vrai que le *basileus* désigne habituellement les titulaires du patriarcat et parfois des divers évêchés, ou plutôt il marque ses préférences pour un des trois candidats soumis au choix du synode permanent. Les rois francs, eux, imposaient tout simplement leurs créatures ; et jusqu'à nos jours, dans bien des concordats, l'Eglise romaine concédait aux chefs des Etats catholiques la nomination des évêques de leurs pays, quitte à refuser l'institution canonique, si le choix lui déplaisait. La différence des deux modes de pourvoir aux vacances des sièges épiscopaux n'est donc pas bien grande, et elle ne l'a jamais été.

Il n'en va pas de même de l'ambition des patriarches de Constantinople. En se faisant attribuer par le second concile général la seconde place après l'évêque de Rome, parce que leur ville épiscopale était la Nouvelle Rome, ils étaient tentés de se regarder comme les égaux des papes, puis de se substituer à eux le jour où Rome cesserait d'appartenir à l'empire romain ou d'en être la capitale. Un élément d'ordre purement humain remplaçait ainsi la promesse divine faite à Pierre et à ses successeurs. Les patriarches n'osèrent point pousser leur thèse jusqu'au bout, et bien leur en prit, car après 1453 et la chute de Constantinople, ils se seraient trouvés éliminés tout comme les papes de l'Ancienne Rome. Ils en restèrent donc, et ils sont encore restés aux canons des conciles de Constantinople et de Chalcédoine qui leur attribuent le second rang dans l'Eglise. Cette place de choix leur vaut une considération spéciale de la part d'Eglises plus importantes que la leur, considération purement honorifique et qui semble croître à mesure que leur action diminue et se réduit à un nombre infime de fidèles.

Nous ne suivrons le P. Jugie ni dans son exposé du schisme de Photius et de Cérulaire, ni dans son tableau succinct des Eglises orthodoxes modernes. On a révisé de nos jours de fond en comble l'histoire de Photius qui est le vrai et le premier auteur du schisme. Sans chercher à l'innocenter complètement, on découvre tellement d'erreurs ou de faux dans les documents qui lui donnent tort, qu'on ne sait vraiment plus qui entendre. Ces procès de révision pèchent toujours par quelque excès, tout en contenant des données historiques bonnes à retenir. L'essentiel d'ailleurs n'a subi aucune modification et ne peut en recevoir.

De par la volonté impériale, Photius a pris la place d'un autre qui n'était pas absolument démissionnaire, et sentant bien qu'une rupture avec Rome ne serait pas acceptée par le peuple sur ce terrain, il a eu l'habileté de la transporter sur un autre.

Il a saisi une à une toutes les causes de séparation qui flottaient depuis des siècles dans l'esprit des controversistes ou dans l'imagination populaire, en a constitué un corps de doctrine, et, fort de son ascendant personnel, il s'est décidé à l'attaque. Il a réussi ainsi à convaincre les Grecs qu'il leur était *en droit* permis de repousser l'autorité du Pape, à laquelle ils avaient déjà pris l'habitude de se soustraire. De ce conflit douloureux Photius a souffert plus que les papes. Il a été humilié dans un concile général, et, par deux fois, contraint de renoncer pour des motifs politiques à une charge qui était son unique ambition. Cependant ses défaites personnelles ont servi plus qu'un triomphe continu la cause du schisme à laquelle il s'était voué. S'il ne passe point pour un martyr, il a du moins la réputation d'un persécuté ; il jouit encore de la faveur de fournir dans ses écrits à tous les futurs révoltés de l'Orient des arguments qui justifient leur conduite. Depuis lors, on n'y a que peu ajouté.

Nous n'avons point jusqu'ici touché les divergences dogmatiques. A vrai dire, il n'en existe pas de fondamentales, comme le remarque le P. Jugie ; car la procession du Saint-Esprit du Père seul n'étant pas définie cnez les Gréco-Russes, ils ne peuvent nous reprocher la thèse opposée, sinon comme une opinion théologique. Il en serait de même d'autres divergences que l'on pourrait relever entre les deux Eglises ; les sept premiers conciles œcuméniques, les seuls acceptés par les Eglises orientales, n'ayant porté que peu de définitions et qui, bien entendu, sont toutes reçues des catholiques. Quant à leurs décisions disciplinaires, elles ne s'imposeront pas jusqu'à la fin du monde ; et si quelques-unes sont déjà tombées en oubli chez nous, les Gréco-Russes seraient mal venus à nous le reprocher, eux qui nous ont imités sur tant d'autres points.

Restent les quatre fameuses notes de l'Eglise : une, sainte, catholique et apostolique, telles qu'on les lit dans le *Credo* de la messe, qui n'est autre que le symbole baptismal de l'Eglise de Jérusalem au IVe siècle. Le P. Jugie s'étend assez longuement là-dessus et je n'y reviendrai pas après lui, sauf sur la note de *sainteté.* Il admet avec saint Augustin qu'il peut exister dans les Eglises schismatiques et même hérétiques de vrais saints et de vrais fruits de sainteté. La sainteté, en effet, ne découle pas alors du schisme comme tel, « mais des principes de sanctification dont la plénitude se trouve dans la véritable Eglise ». Ce serait plutôt une question de degré et de transcendance. Mais tout en produisant des fruits de sainteté, l'Eglise gréco-russe serait notoirement inférieure à l'Eglise catholique sous le rapport de la sainteté individuelle de ses membres, de la production des bonnes œuvres et de l'apostolat missionnaire.

L'énumération est-elle complète ? Ne devrait-on pas mentionner aussi la vie chrétienne du peuple pris en masse, et non point seulement dans quelques personnes d'élite ? Qui oserait affirmer que les peuples grec, serbe, bulgare et roumain d'aujourd'hui — pour ne pas citer les Russes que nous ne connaissons plus — sont moins chrétiens que les nations dites catholiques ? Assurément pas les Occidentaux qui ont vécu parmi eux et qui les connaissent autrement que par ouï-dire et à travers les livres. Il y a donc là un fruit de sainteté évident qui provient de la fréquentation des sacrements et de la prière, et qui n'est pas inférieur au nôtre. Et cela doit être porté au compte, non pas du schisme que la presque totalité des Orientaux ignore, mais du christianisme intégral qu'ils professent tout comme nous.

Quant à la sainteté individuelle, les comparaisons sont difficiles, faute d'éléments d'information. Si l'on consulte le martyrologe, le nombre des saints et des bienheureux modernes est insignifiant en regard de tous ceux qu'il énumère et qui ont vécu dans les dix premiers siècles. Il en est de même en Orient, et la raison est identique de part et d'autre. Des deux côtés on a versé dans le martyrologe les noms de tous les évêques et des abbés d'un certain nombre de diocèses et de monastères qui étaient morts en communion avec l'Eglise et qui figuraient dans les diptyques de ces cathédrales et de ces abbayes. A ce compte-là, un in-folio ne suffirait pas à contenir les noms avec une brève notice de tous les évêques et de tous les supérieurs de couvents qui sont morts dans les mêmes conditions depuis le XIe siècle. Et je ne parle ni des autres religieux et religieuses, ni des prêtres, ni des laïques irréprochables que l'on ne devrait pas passer sous silence.

Toute cette question est donc à poser autrement, si l'on veut que l'argument porte. Et s'il ne porte pas, à quoi bon l'employer ? Au risque de scandaliser, j'en dirai autant des œuvres et des diverses associations catholiques qui foisonnent aujourd'hui, surtout dans les grandes villes, et qui sont rares en Orient. Quand le peuple est chrétien, fidèle à ses devoirs de famille, elles sont à peu près inutiles, sauf dans les agglomérations importantes où elles ont toujours existé. Je ne sais s'il y a de nos jours une seule œuvre de charité ou de bienfaisance que l'on ne pût trouver dans l'antique Byzance.

Nous sommes fiers de nos missions et de nos missionnaires catholiques, et à bon droit. Mais pourquoi ce mouvement n'a-t-il pas continué après les premiers siècles de l'Eglise, et pourquoi n'a-t-il repris sérieusement qu'à partir du XIXe siècle ? Parce que l'Islam barrait toutes les voies d'accès et que

l'isthme de Suez n'était pas encore percé. L'Amérique, qui n'était pas dans les mêmes conditions, a été conquise par les armes et à la foi chrétienne fort rapidement. L'Asie et l'Afrique ont attendu jusqu'à nos jours. Faute de prosélytisme ? Non pas, mais par manque de chemins. Quand Alger est tombée en 1830, l'Afrique a été ouverte. Ne reprochons donc pas à des chrétiens qui ont lutté au moins cinq siècles pour conserver leur foi, en ayant toujours le couteau sur la gorge, de ne pas s'être livrés à l'apostolat des missions. Hier encore, et peut-être aujourd'hui, ils mouraient martyrs. Les prêtres russes qui ont eu les coudées plus franches, ont porté l'Evangile jusqu'aux extrêmes confins de l'Asie, sans parler de leurs missions proprement dites en Chine, en Corée et même au Japon.

Les Grecs, n'agissaient pas autrement, quand ils étaient libres. Pendant que l'Europe se terrait sous la menace de quelques bandes normandes et hongroises, à l'aurore et en plein épanouissement du schisme, les missionnaires byzantins convertissaient les Roumains, les Slaves méridionaux et orientaux, qui doivent être à l'heure actuelle près de 200 millions et avoisinent partout les grandes fourmilières des peuples asiatiques. Sans l'Islam encore, les Syriens orientaux que nous appelons Persans, auraient sans doute converti les Indes et la Chine, du VIIe au Xe siècle. Ceux-là étaient séparés de Rome pour d'autres motifs, quoique pénétrés autant que les Byzantins du vrai prosélytisme chrétien.

Ainsi l'histoire vue quelquefois de haut, et même de très haut, apparaît dans une lumière plus vraie ; elle sort de l'horizon rétréci et assez mesquin dans lequel on l'enferme depuis quelque temps. L'union des cœurs ne peut qu'y gagner et produire la charité, basée avant tout sur la vérité et la justice. L'empire byzantin a été longtemps méconnu. Il l'est encore par quelques-uns, bien qu'il ait arrêté pendant plus de mille ans les assauts répétés des barbaries les plus variées et créé une civilisation chrétienne sans déclin. Tout au contraire, son frère aîné, l'empire d'Occident s'effondrait, à peine adulte et dès le Ve siècle, dans la honte et l'impuissance. L'Eglise a soutenu l'empire grec en lui infusant une force virile et chrétienne. Elle lui a survécu, après avoir donné naissance à d'autres Etats chrétiens — dont l'empire russe — placés toujours sous son patronage. Au jugement de l'histoire, ce sont là des services qui comptent.

Siméon VAILHÉ, A. A.

Qu'est-ce que l'Hystérie ?

Sommaire : Bref aperçu historique.

I. — *Phénomènes somatiques et psychiques de l'hystérie :* Phénomènes prolongés. Phénomènes paroxystiques. Petite attaque ou *hysteria minor*. Ce que l'hystérie ne peut reproduire.

Phénomènes plus proprement psychiques de l'hystérie.

II. — *L'Etat mental des hystériques.* Thèse de l'école de Nancy : simulation et suggestion.

Objections : réalités non simulées ; insuffisances de la suggestion.

Conclusion.

Aussi vieille que la médecine, l'hystérie a créé bien des légendes, entraîné les controverses et les discussions les plus âpres. L'éclat bruyant de certaines de ses manifestations désordonnées, l'étrangeté des symptômes qui la traduisent, enfin et surtout le mystère des processus psychophysiologiques qui en déterminent l'incidence et en règlent les expressions déconcertantes, est un malaise pour l'esprit du médecin. Il ne faut donc pas être surpris si nombre de théories ont été proposées dans le but de fixer les caractères propres aux manifestations hystériques et d'expliquer la genèse des réactions qu'engendre celle qu'on a appelée la « grande névrose », « la grande simulatrice ». Ainsi que nous le montrerons, les thèses qui ont été soutenues et qui visent à donner la raison des manifestations de l'hystérie, se basent moins sur des faits positifs que sur des conceptions où chaque auteur a coulé ses tendances, ses interprétations, ses désirs et même sa passion.

Aujourd'hui encore, il est difficile d'aborder le problème que pose l'hystérie sans préjugé ni sans idée préconçue, et nous sommes persuadés que si demain une nouvelle discussion générale sur la grande névrose s'instaurait, les éclats n'en seraient guère moins vifs qu'en cette année 1908 où la Société de Neurologie de Paris s'assemblait pour exposer et discuter les assises qui sont à la base des phénomènes hystériques et le mécanisme secret qui en règle le déterminisme.

Nous nous efforcerons ici d'exposer en toute liberté d'esprit et en toute impartialité les données positives les mieux éprouvées ainsi que l'évolution des idées sur la genèse des réactions hystériques.

Bref aperçu historique. Comme nous l'avons indiqué dès le début de cet article, la notion de l'hystérie remonte en des temps où la Médecine faisait ses premiers pas. N'est-ce pas Platon qui dans le *Timée* expose la singulière doctrine selon laquelle l'utérus est une manière d'animal qui désire ardemment de procréer des enfants. S'il demeure stérile, il s'indigne, parcourt tout le corps, obstruant les issues, arrêtant la respiration, provoquant des dangers extrêmes et diverses maladies. Pour la combattre, le malade devait respirer une substance nauséabonde telle que l'*Assa foetida*, tandis que des lotions aromatiques tendaient à faire réintégrer la matrice en folie en sa place naturelle. Telle était la doctrine des hippocratiques que nous signalons moins pour sa singularité que pour montrer que, dès sa première ébauche, l'hystérie fut tenue pour une affection ayant une relation étroite avec l'appareil procréateur de la femme, d'où d'ailleurs le terme d'hystérie est dérivé (*ὑστέρα,* matrice).

Mais dans l'ancienne médecine, l'hystérie demeura confondue avec les affections les plus diverses : l'hypocondrie, l'épilepsie, les psychoses que nous groupons aujourd'hui sous le nom générique de Schizophrénie. Une mention cependant doit être réservée au grand clinicien Sydenham, lequel inscrivit avec justesse et bonheur plusieurs traits personnels à la névrose. « L'hystérie, écrivait Sydenham, imite la plupart des maladies du genre humain, car dans quelque partie du corps qu'elle se rencontre, elle produit aussitôt les symptômes qui sont propres à cette partie. » Déjà pour l'illustre médecin anglais, l'hystérie était une grande simulatrice.

En réalité, l'histoire de l'hystérie commence avec la publication du *Traité de l'Hystérie*, par Briquet, en 1859, dans lequel figurent à côté des accidents paroxystiques de la grande attaque convulsive, les symptômes plus ou moins durables de la névrose. L'œuvre de Briquet était tout objective et essentiellement clinique ; avec Charcot, l'étude de l'hystérie allait plus avant et devenait pathogénique. Non seulement le Maître de la Salpêtrière, dont le grand nom domine encore l'hystérie, s'efforçait de préciser les caractères cliniques des manifestations hystériques, mais il tendait de tous ses efforts à en mettre au jour le mécanisme voilé. Avec Charcot et Pierre Janet, une psychose dont le ressort le plus puissant est l'idée fixe, la représentation du pathologique dans un esprit dont l'activité de synthèse est défaillante et dont le champ de conscience se montre diminué.

Observateur méthodique, Charcot s'était cependant laissé duper par certains « sujets » trop éduqués et trop entraînés

aux démonstrations quelque peu théâtrales dont la clinique de la Salpêtrière était la scène trop attentivement suivie par un public dont la critique et la culture médicale n'étaient pas toujours de qualité. Une révision de l'hystérie était nécessaire. Elle fut menée par un élève du maître, J. Babinski. Celui-ci eut l'immense mérite de préciser ce que l'hystérie ne peut pas faire, les syndromes, les phénomènes que l'hystérie ne peut simuler malgré tout le génie de simulation que la névrose peut développer.

Selon Babinski, l'hystérie est un état psychique rendant le sujet capable de s'auto-suggestionner. Elle se manifeste principalement par des troubles primitifs et accessoirement par des troubles secondaires.

Ce qui caractérise les troubles primitifs, c'est qu'il est possible de les reproduire par suggestion avec une exactitude rigoureuse chez certains sujets et de les faire disparaître sous l'influence exclusive de la persuasion. Ce qui caractérise les troubles secondaires, c'est qu'ils sont subordonnés étroitement aux troubles primitifs.

Avec Babinski, par conséquent, il faut entendre que les manifestations de la névrose dépendent étroitement de la suggestion, que celle-ci vienne du sujet lui-même (auto-suggestion) ou d'une personne étrangère (hétéro-suggestion), enfin que les accidents spécifiquement hystériques peuvent être guéris par la persuasion ou une contre-suggestion.

D'où il suit que tout individu peut reproduire et contrefaire, s'il le désire, les phénomènes appelés hystériques. L'on est même allé plus avant et l'on a rapproché de fort près l'hystérie de la simulation, la première n'étant qu'une sur-simulation, qu'une « simulation inconsciente », et l'hystérie pouvant être regardée comme la sœur inconsciente de la simulation. Et M. Logre n'hésite point à écrire : « Tant que le malade se tient sur le terrain de l'hystérie, on peut avoir des présomptions morales sérieuses de sa sincérité, mais nulle certitude objective. L'hystérie la plus authentique reste toujours impossible à distinguer d'une bonne simulation. C'est, en effet, la tare du diagnostic de l'hystérie ».

I. — PHÉNOMÈNES SOMATIQUES ET PSYCHIQUES DE L'HYSTÉRIE

Examinons donc quels sont, de l'avis même de Babinski et des tenants de sa doctrine, les phénomènes que l'hystérie est capable de déterminer. Ainsi qu'on le verra, ceux-ci apparaissent fort nombreux et, en apparence, assez disparates.

Et si dans le désir d'être clair nous les classons sous des rubriques afférentes à chaque fonction organique, que l'on n'oublie pas que, chez un même sujet, ces troubles s'associent souvent et que, par exemple, les perturbations de la sensibilité doublent pour ainsi dire les troubles de la motricité, que des crises paroxystiques peuvent aussi frapper des malades qui sont affectés d'accidents plus prolongés et plus durables.

1° Les phénomènes prolongés de l'hystérie. Ceux-ci peuvent affecter soit des fonctions élémentaires, telles que la motilité ou la sensibilité, soit perturber des fonctions plus complexes, telles que la marche, la station, la déglutition, la phonation, la respiration.

Parmi les accidents hystériques d'ordre moteur, il convient de retenir surtout les paralysies et les contractures. Rien de plus banal que la paralysie de la moitié du corps : l'hémiplégie, que celle-ci survienne en apparence spontanément ou qu'elle succède à un traumatisme portant sur un membre ou sur le crâne. Mais pour réelle qu'elle soit, cette hémiplégie se différencie de la manière la moins douteuse de la paralysie liée à une lésion organique du cerveau ou de la moelle épinière ; la paralysie n'est jamais complète, le tonus musculaire n'est pas modifié, non plus que les réflexes superficiels et profonds ; fait curieux, la musculature de la face est ménagée. Tous ces caractères se retrouvent dans les paralysies qui frappent soit un membre isolément (monoplégies brachiale ou crurale), soit les membres inférieurs (paraplégies). Contrairement aux impotences organiques, le jeu des sphincters n'est jamais affecté. Ajoutons enfin que, bien souvent, ces paralysies hystériques se doublent de troubles de la sensibilité qui, eux aussi, s'entourent de caractères très personnels.

De même que l'hystérie peut réaliser des paralysies les plus diverses de la musculature volontaire, la névrose est capable de faire éclore des contractures et des spasmes. Les premières se limitent le plus souvent à un membre ou à un segment de membre, donnant à ceux-ci des attitudes que l'on n'observe guère à la suite des affections organiques. D'autre part, ces contractures surviennent d'emblée et ne succèdent pas, comme les contractures organiques, à une paralysie. Ici encore, la discrimination se montre des plus aisées.

Il n'est pas très exceptionnel cependant que l'hystérie provoque sur la musculature de la face soit des paralysies, soit des contractures ; et Charcot, Brissaud, P. Marie, Babinski

se sont attachés à déceler les signes les moins trompeurs qui permettent de distinguer le spasme facial, le blépharospasme, la paralysie faciale d'avec les troubles similaires, en apparence, mais qui témoignent d'une lésion du système nerveux. Il en va de même pour cette singulière déformation qu'est le torticolis ; ici encore, le trouble qui détermine l'attitude pathologique, peut revêtir soit le type paralytique soit le type spasmodique, mais dans les deux cas, ce qui frappe l'observateur avisé, c'est, outre l'absence de toute modification du squelette et du tonus musculaire, la variabilité dans le temps de ces torticolis, leur aspect capricieux, intermittent. Soudainement, comme si le malade oubliait sa déformation, la tête reprend sa position d'équilibre pour revenir ensuite, à propos d'un changement d'attitude, à son inclinaison primitive.

Beaucoup plus fréquents que les spasmes ou les paralysies de l'extrémité céphalique apparaissent deux singuliers syndromes qui doivent spécialement attirer l'attention des médecins chargés des constatations médicales et médico-légales ; nous avons en vue la coxalgie et le mal de Pott hystériques. Aussi bien la première que la seconde de ces manifestations, bien propres à susciter l'intérêt des foules et entraîner un sentiment de pitié, éclosent souvent à la suite d'un traumatisme même léger ou d'une émotion. Mais, ainsi que tous les auteurs l'ont observé, les manifestations hystériques n'apparaissent pas immédiatement après la cause légère qui les a occasionnés, une phase d'incubation ou de méditation est nécessaire.

S'agit-il d'une coxalgie hystérique ? le membre ne présente qu'un raccourcissement apparent ; nul craquement, nulle douleur dans l'articulation de la hanche n'est perceptible ; a-t-on affaire avec un faux mal de Pott simulant, assez grossièrement d'ailleurs, une tuberculose vertébrale ? on ne retrouve ni déformation du rachis, ni tous les phénomènes nerveux que nous savons être révélateurs d'une compression des racines de la moelle ou de la moelle épinière elle-même.

Fait très caractéristique, coxalgie et pseudo-mal de Pott peuvent guérir en un instant sous l'influence d'une émotion ou d'une suggestion intelligemment dirigée.

Ainsi que nous l'avons fait entrevoir, la « grande névrose » désorganise parfois des fonctions plus complexes, c'est-à-dire des activités physiologiques pour lesquelles le concours de plusieurs appareils est requis. En voici trois exemples : l'astasie-abasie, le spasme saltatoire et les chorées. L'astasique-abasique hystérique se montre incapable de se tenir debout et de marcher ; c'est une impotence systématique, tout se passe comme si

le sujet avait oublié les mouvements coordonnés et harmonieux grâce auxquels nous pouvons assurer la station verticale et la progression ; place-t-on le malade debout ? il s'effondre, ou se raidit, sautille, jette ses jambes en différents sens d'une manière si capricieuse que l'on ne peut parfois se défendre d'un sentiment de défiance pour la sincérité du sujet. Et cela d'autant plus que dans la position couchée tous les mouvements spontanés ou commandés sont exécutés avec la plus parfaite correction.

Rien n'est plus pittoresque que ces imitations de la danse de Saint-Guy que réalise l'hystérie ; mais, en réalité, la contrefaçon apparaît grossière aux regards les moins prévenus. Ce ne sont point les mouvements désordonnés, illogiques, contradictoires de la chorée vraie que l'on observe, mais une agitation tantôt théâtrale et tumultueuse, tantôt systématique. Ce que le sujet reproduit, ce n'est pas le désordre, la folie musculaire choréique, mais bien plutôt des figures de mouvements volontaires et coordonnés. Tel malade imite, par exemple, les mouvements de danse (Ch. saltatoire), tel autre les mouvements de natation (Ch. natatoire), tel autre enfin le geste du forgeron (Ch. malléatoire).

Au temps où professait Charcot, les troubles de la sensibilité objective retenaient toute l'attention des médecins, aussi bien pour ce qui est de leur distribution que de leurs caractères intrinsèques ; rarement les perturbations des sensations faisaient défaut chez les hystériques sujets aux grands paroxysmes convulsifs, ou chez ceux qui étaient affectés d'un quelconque des troubles moteurs que nous avons rappelés. Avec infiniment d'esprit clinique, Babinski a montré que la quasi-constance des perturbations sensitives était due à la suggestion involontaire du médecin insuffisamment averti de l'extrême suggestibilité de l'hystérique. Demander à un hystérique s'il perçoit la pointe de l'aiguille exploratrice dans telle ou telle partie du corps, suffit à suggérer au patient qu'il est capable de ne point sentir, et donc à provoquer dans le segment exploré une anesthésie. On peut en tenir la preuve dans ce fait que, dans la majorité des cas, l'anesthésie siège du côté gauche parce que le médecin droitier interroge d'abord cette partie du corps. Chez tout hystérique les fonctions de sensibilité doivent être examinées à l'insu du sujet, sans nulle interrogation ; la réalité, la profondeur et l'étendue du déficit sensitif seront appréciées d'après le comportement, les réactions du malade. Cela étant spécifié, sommes-nous amenés à admettre avec Babinski et ses disciples qu'un hystérique vierge de tout examen médical

ne présente, pour un observateur prévenu, s'entourant de certaines précautions et usant de certains artifices, aucun trouble sensitif ou sensoriel ? Nous ne pouvons le penser. Les examens que nous avons pratiqués chez des centaines de soldats, au cours de la grande guerre de 1914-1918, nous ont fait voir de la manière la plus éclatante que des sujets vierges de tout examen médical présentaient, dans tel et tel segment du corps, une perte de la sensibilité à la douleur, telle que l'on pouvait traverser leurs membres avec de longues aiguilles sans qu'ils témoignassent de la moindre sensation pénible. Bien mieux, nous avons pu appliquer des courants faradiques puissants sans que le patient, les yeux bandés, et non prévenu de l'épreuve, ait exprimé la plus légère souffrance. Il y a loin de ces faits à ceux que visent les tenants de la thèse babinskienne où tel sujet peut, par un effort de volonté, supporter de sévères tortures sans manifester sa souffrance.

Si nous insistons un peu longuement sur l'analgésie hystérique, c'est que cette donnée, ajoutée à d'autres faits, nous conduit à donner de l'hystérie une autre interprétation que celle qu'a proposée Babinski.

Si l'hystérie peut s'accuser par une diminution parfois extrême de la sensibilité générale, la grande névrose se montre également capable de déterminer la suppression de certaines sensibilités spéciales. C'est ainsi que l'on observe parfois la perte de la vision, le rétrécissement du champ visuel, une diminution de l'audition qui peut atteindre jusqu'à la surdité totale. Mais dans les faits de ce genre, lesquels, d'ailleurs, ne sont pas très communs, il est très aisé à un clinicien averti de reconnaître la grande simulatrice sous le masque de ces anesthésies électives.

Je n'aurai garde d'insister sur les accidents hystériques qui peuvent se localiser sur les différents appareils viscéraux, d'abord parce qu'ils sont assez exceptionnels, ensuite parce que certains paraissent aujourd'hui assez contestables. Toutefois, quelques-uns d'entre eux méritent d'être mentionnés, parce qu'ils ont souvent égaré une opinion insuffisamment informée. L'aphonie, le hoquet, la toux, qui peuvent sévir d'une manière épidémique dans les communautés, s'avèrent d'autant mieux capables de frapper les esprits que ces accidents peuvent reproduire d'assez près les symptômes liés à une maladie organique.

Ce qu'il faut retenir, c'est que ces manifestations, dans l'immense majorité des faits, ne surviennent pas à l'état isolé, mais figurent en tant que composants d'un complexus morbide.

Il en va de même des variations importantes que peut présenter le débit des urines ; et Babinski lui-même a reconnu que la suggestion hypnotique se montre aussi active que la névrose sur ce point. Ainsi donc, pour Babinski et ses disciples, l'hystérie est capable de se manifester aussi bien par des troubles du système nerveux de la vie de relation que par des perturbations du système organo-végétatif (sympathique et parasympathique), lequel règle, comme l'on sait, l'activité de nos organes viscéraux. Cette constatation est d'importance et il est inutile d'en accuser encore l'intérêt au point de vue de la conception générale de l'hystérie.

2° Les phénomènes paroxystiques. Comme nous l'avons indiqué, en opposition avec les manifestations prolongées de la névrose viennent s'inscrire les phénomènes d'apparence dramatique que sont les crises hystériques. Ce sont elles qui ont le plus vivement frappé les esprits et qui ont été considérées comme la marque personnelle, le sceau original de la grande névrose. Ces crises, dont nous avons observé maints exemples au cours de la guerre de 1914-1918, se présentent sous deux formes, dont tous les auteurs qui ont étudié l'hystérie, ont reconnu la réalité : d'une part, la grande attaque convulsive, celle que les anciens désignaient des termes d'*hysteria major*, et, d'autre part, la petite crise ou *hysteria minor*. Mais pour divers que soient les tableaux de cet épisode convulsif d'apparence dramatique, que l'on ne croie point qu'il s'agit là de manifestations d'ordre différent ; en réalité petite et grande crise se relient par toute une série d'intermédiaires.

Encore que l'on ait prétendu que la grande attaque convulsive hystérique devait être tenue pour un artifice, pour un produit de culture, les faits nous ont montré qu'il n'en était rien, et que, sans la moindre éducation, sans que les patients aient été avisés de l'existence de crises paroxystiques de ce genre, la grande attaque, telle qu'on la trouve décrite dans Charcot et Paul Richer, peut éclore et se développer chez des sujets vierges de toute suggestion étrangère et de toute simulation.

La grande attaque, dans la règle, ne survient pas inopinément et à l'improviste, quelques phénomènes précurseurs permettent d'en prévoir l'incidence. Ce sont des modifications du caractère et de l'humeur, parfois des hallucinations visuelles, plus souvent des perturbations d'ordre végétatif : de la rougeur ou de la pâleur des extrémités, des palpitations, de l'oppression, des douleurs irradiant dans le petit bassin et encore la sensa-

tion d'un corps étranger arrondi qui, parti de l'épigastre, s'élève vers le thorax puis vers le cou, déterminant un sentiment de strangulation ; c'est la fameuse « boule hystérique », si chère à nos devanciers.

A cette *aura* succèdent les grands mouvements convulsifs qui ressemblent à ceux du mal épileptique, ce qui a fait donner à cette phase de l'attaque l'appellation de période épileptique. En effet, à la ressemblance de l'épileptique, l'hystérique présente d'abord une raideur tétanique de tous ses muscles, puis des mouvements convulsifs, que termine la période de résolution. Mais contrairement à l'épilepsie, dont les paroxysmes laissent le sujet complètement brisé et anéanti, l'hystérie ne s'arrête pas là, la scène n'est pas close. En effet, sans nulle coupure dans le tableau, apparaissent de grands mouvements, des contorsions qui par leur singularité, voire même leur extravagance, autorisent à désigner cette période par le terme imagé de *clownisme*. Ce n'est plus alors de convulsions qu'il s'agit, mais de mouvement désordonnés de tous les membres, de grimaces, d'attitudes invraisemblables, parmi lesquelles l'attitude dite en « arc de cercle » où l'on voit le patient reposer sur sa couche exclusivement par la tête et les talons, n'est certainement pas la moins remarquable. Il n'est pas possible de décrire toutes les formes que peut prendre ce paroxysme, chaque hystérique le développe à sa façon ; et nous avons vu des sujets culbuter violemment sans nulle crainte de traumatisme, d'autres se rouler à terre avec des attitudes que l'on attribuait aux possédés, aux démoniaques. Et pendant que se déroule cette gesticulation, le patient semble, nous ne disons pas que le fait est réel, avoir perdu tout contact avec le monde extérieur, emporté qu'il est dans un accès de fureur qui ne lui laisse aucun répit. Cependant il est exceptionnel que les malades, même au cours des paroxysmes les plus violents, se blessent, se fassent des contusions ou des fractures, ainsi qu'il arrive trop souvent au cours des grandes crises du mal comitial, c'est-à-dire de l'épilepsie. Toutefois, il convient de signaler que la sensibilité de l'hystérique en proie à une grande attaque, montre parfois une impressionnante atténuation. Il nous souvient, pour ne citer qu'un exemple, d'avoir assisté à une grande attaque convulsive chez un blessé hystérique atteint d'une fracture non consolidée de l'humerus, au cours de laquelle le malheureux patient roulait à terre, à la manière d'un tonneau, d'un bout d'une salle longue de plus de dix mètres, à l'autre bout, sans que celui-ci se préoccupât en rien de sa fracture brachiale.

Si l'on songe à la douleur exquise que provoque chez le normal la mobilisation des os fracturés et dont les extrémités rompues frottent rudement l'une contre l'autre, on ne peut que reconnaître que la grande attaque démontre parfois que l'hystérie est réellement capable d'abaisser au plus extrême degré les fonctions de sensibilité.

Mais l'attaque n'a pas atteint encore ses dernières limites, tout n'est pas fini ; voici notre hystérique aux prises avec des hallucinations, surtout de caractère visuel. Ce sont visions terrifiantes ou agréables, que traduisent non seulement la mimique mais l'attitude générale et tout le comportement du sujet. Tous ces tableaux hallucinatoires qui font revivre au sujet des scènes de sa vie passée ou qui représentent la figuration de sentiments ou d'inclinations dont le sujet ne possède pas toujours la conscience claire au sortir de la crise, se déroulent à la manière d'un film cinématographique et, fait curieux, dans un ordre qui sera toujours le même lorsque les crises se reproduiront.

La dernière phase approche ; les hallucinations deviennent de plus en plus vivantes ; notre sujet semble vivre un rêve dont la trame mouvante le transporte, l'effraie, le ravit ou le terrorise. Par tous ses gestes, par ses attitudes, par son langage même, le malade témoigne du thème dont s'alimentent ses visions imaginaires et dont se nourrit l'image du rêve qu'il est en train de vivre.

Et ce rêve se poursuit encore pendant l'ultime période de l'attaque : la phase que l'on a appelée délirante, parce que, pendant celle-ci, l'hystérique s'exprime tout autant par son langage que par ses attitudes théâtrales, par les poses plastiques et les contorsions passionnelles qui laissent les spectateurs naïfs confondus et stupéfaits.

3° La petite attaque ou hysteria minor. Tous les observateurs des grandes attaques hystériques, depuis Charcot et Paul Richer, ont insisté sur la rareté des grands paroxysmes de la névrose et tous aussi ont reconnu que les petites attaques de l'*hysteria minor* se montraient beaucoup plus communes. Observons, tout de suite, que dans leur essence, les petites crises ne sont nullement différentes des précédentes. Ici encore, nous retrouvons les mêmes phénoménes prémonitoires de la période de rumination, les identiques convulsions d'abord toniques puis clowniques auxquelles succède la période de révolution entrecoupée parfois de nouveaux paroxysmes convulsifs. Bien sou-

vent, d'ailleurs, les petites crises ne peuvent s'inscrire dans un schéma, tout y apparaît désordonné, fantaisiste, incohérent ; bien plus, l'attaque change de caractère selon l'attention qu'un entourage trop passionné consacre à un tel spectacle. Rien n'agit mieux pour réaliser la disparition des crises que la solitude et le silence.

Ainsi qu'on a pu en juger, les attaques hystériques, à l'opposé des paroxysmes épileptiques, se prêtent à la fantaisie et déroulent leurs scènes bruyantes sur un long espace de temps. A cela, il convient d'ajouter que la grande névrose se complaît au déploiement de phénomènes bizarres, surprenants aussi bien par leur expression et leurs singularités que par leur allure dans le temps. Et si la petite attaque peut durer une demi-heure, d'autres paroxysmes se montrent plus brefs, tels le « vertige hystérique », les attaques épileptoïdes ou syncopales.

Nous ne saurions trop le redire, l'hystérie paroxystique ne peut être enserrée dans une formule générale, capable qu'elle se montre de créer les tableaux les plus extravagants, — l'attaque dite « démoniaque » en est le témoignage. Ce qui spécifie cette dernière, c'est le degré de fureur qu'atteignent les convulsions, les contorsions, les mouvements désordonnés du patient, c'est aussi l'intensité des hallucinations, des contractures, l'expression douloureuse du visage auxquelles se joignent les attitudes, les gestes les plus passionnés.

Il semble que toute l'énergie dont est capable le sujet s'est dépensée au cours de cette attaque de fureur échevelée et que celui-ci a déployé toutes les ressources de son imagination pour rendre la scène plus tragique et plus impressionnante.

A côté de ces attaques qui se marquent avant tout par des paroxysmes convulsifs, par un désordre actif de l'appareil psycho-moteur, viennent s'inscrire d'autres modalités de crises parmi lesquelles deux types méritent de retenir l'attention : l'extase et l'attaque de sommeil.

Par quelles manifestations s'accuse donc l'état que l'on a désigné par le terme d'extase ? Par ceci que le patient, après avoir ressenti les sentiments divers qui caractérisent la période de rumination, brusquement semble être ravi au monde qui l'entoure. Les yeux fixes, légèrement voilés par les paupières entr'ouvertes, le visage impassible ou exprimant l'étonnement, l'admiration ou la stupeur, le sujet semble perdu dans un recueillement absolu. Nul bruit, nulle excitation lumineuse ne l'émeut ; davantage, vient-on à le pincer, à le piquer, à lui transpercer les chairs avec une longue aiguille ? il ne sourcille pas et demeure perdu dans son rêve. De temps en temps, l'on

saisit un geste, un mouvement du visage qui paraît témoigner du drame intérieur dont le patient est tout ensemble le théâtre et l'acteur. Puis, insensiblement, les traits se détendent, le patient fait quelques gestes avec effort, ses yeux s'ouvrent largement, l'extase est terminée ; elle a duré quelques minutes.

Tout proche de ce paroxysme est l'attaque de sommeil. Parfois celle-ci s'insinue lentement, à la manière d'un assoupissement physiologique, mais en d'autres circonstances, c'est avec la plus extrême brusquerie que le sujet s'affaisse et tombe dans un état qui rappelle le sommeil. En réalité, ainsi que nous l'avons rappelé dans plusieurs travaux antérieurs, ce n'est pas de sommeil véritable qu'il s'agit. En effet, l'observation ne montre pas, comme chez l'homme endormi, le relâchement des muscles volontaires, le ralentissement du pouls, l'approfondissement des mouvements respiratoires, l'attitude spéciale des globes oculaires déviés en haut et en dehors, mais tout au contraire l'examen du patient nous fait voir des membres contracturés, des paupières vibrantes, une insensibilité généralisée à tout le corps, une très singulière aptitude des membres à conserver pendant un temps indéfini les attitudes qu'on leur imprime (catalepsie). Cet état, que les excitations les plus impératives et les plus vigoureuses ne suffisent pas à interrompre, peut se prolonger pendant des heures, des jours et même des mois. C'est la léthargie hystérique dont les exemples défraient, de temps en temps, la chronique journalière.

Ce que l'Hystérie ne peut reproduire.

En face des manifestations dont nous venons d'esquisser les traits les plus saillants, il nous faut rappeler les accidents et les phénomènes qui ont été considérés pendant longtemps comme appartenant à l'hystérie et qu'une critique plus sévère et mieux avisée a rejeté hors du cadre de la névrose. Pour ce point, l'enseignement de Babinski a recueilli tous les suffrages des neurologistes.

Contrairement à ce que pensèrent Charcot et P. Richet, l'hystérie est incapable de modifier l'état des réflexes, de réaliser une paralysie localisée à un nerf périphérique ou limitée à un dispositif anatomique central, de créer des lésions cutanées telles que les éruptions, les gangrènes, les hémorragies. Bien que certains neurologistes contemporains soutiennent encore aujourd'hui que les stigmates peuvent être le résultat de la suggestion, l'on peut affirmer, croyons-nous, que c'est là illusion pure et que si l'on se place dans des conditions d'expérimenta-

tion rigoureuse, jamais on ne peut observer l'éclosion spontanée, ou provoquée par la suggestion, de stigmates figuratifs tels qu'ils figurent dans l'hagiographie chrétienne. Ce que l'hystérie est incapable de produire, ce sont les perturbations organiques des viscères telles que les hémorragies rénales, vésicales, pulmonaires, gastriques, dont la réalité ne faisait aucun doute pour les devanciers de Babinski, et c'est aussi la soi-disant « fièvre hystérique », les œdèmes des membres, les troubles de nutrition.

4° Les phénomènes plus proprement psychiques de l'hystérie.

Nous nous sommes attachés dans les pages précédentes à donner les caractères majeurs des accidents somatiques de la névrose, c'est-à-dire des perturbations prolongées ou paroxystiques qui se déroulent au sein des grands systèmes moteurs, sensitifs et sensoriels, tout en soulignant que dans chacune d'elles le psychisme avait sa part. Il nous faut aborder maintenant les accidents pour lesquels la sphère mentale apparaît plus exclusivement intéressée.

Chacun connaît le somnambulisme, ce rêve vécu, auquel tant d'enfants normaux ont été sujets ; chez l'hystérique les choses peuvent aller beaucoup plus loin qu'une simple errance au cours de la nuit. En voici un exemple résumé que nous prenons dans Pierre Janet. Un homme de trente ans sujet au somnambulisme depuis l'enfance, et tourmenté par des préoccupations intimes, se rend un jour dans un café de Nancy où il rencontre un ami, lequel le prie à dîner. Or, en se rendant à cette invitation, notre sujet éprouve soudain en traversant un pont une sensation de choc dans la tête ; et, à partir de ce moment, ses souvenirs lui font défaut. Notre homme reprend conscience alors qu'il se trouve couché dans un champ couvert de neige, stupéfait de se retrouver là. Il suit les rails d'un tramway qui le conduisent dans une ville absolument inconnue ; il était à Bruxelles. Ayant acheté un journal, il y lit la date du 12 février. Or, il avait quitté Nancy le 3 de ce mois. La manière dont il avait accompli cet étrange voyage, lui était absolument inconnue, car il n'avait gardé aucun souvenir de l'existence qu'il avait menée du 3 au 12 février.

Pierre Janet fut assez heureux pour faire retrouver au patient les souvenirs de ce qui s'était passé pendant ces neuf journées. Celui-ci raconta qu'en passant sur le pont Stanislas, ses préoccupations devinrent subitement d'une extrême acuité et pour y échapper il rêva de s'enfuir. Ayant pris de l'argent

chez lui, il gagna Pagny-sur-Moselle, où il ne risquait pas d'être reconnu, puis tantôt à pied, tantôt en chemin de fer, alla jusqu'à Bruxelles avec l'idée fixe de se réfugier à l'étranger dans le but d'échapper aux poursuites qu'il craignait.

A Bruxelles, il séjourna dans un hôtel, puis chercha un emploi, dormant dans des garnis, puis dans des asiles de nuit. Là, un brave homme le prit en pitié et lui remit une lettre de recommandation pour une institution charitable. Et c'est cette lettre retrouvée dans sa poche qui lui permit de ressaisir par bribes les souvenirs de son équipée. Notre homme ne se servit pas de cette recommandation et tomba dans une affreuse misère avec la pensée de mourir. C'est dans ce but qu'il se coucha à bout de force dans un champ isolé couvert de neige. Mais alors se passa une chose extraordinaire ; à la pensée qu'il allait mourir, il changea le cours de ses idées, pensa aux siens et songea qu'il désirait ardemment revoir ceux qui lui étaient si chers, sa femme et son enfant. L'apparition de cette idée le secoua ; il se dit alors « Mais au fait, pourquoi est-ce que je meurs ainsi loin des miens ? » Il se redressa aussitôt, il était complètement réveillé.

Un certain nombre d'observations du même genre ont été publiées, dont on ne saurait nier l'authenticité et qui témoignent de la puissance de l'idée fixe dans la genèse du somnambulisme hystérique. Le sujet de Pierre Janet avait ainsi vécu pendant plusieurs jours en état second, hanté par l'idée fixe qu'il allait être poursuivi, arrêté, traqué, qu'il fallait fuir, se cacher à tout prix. Ce qui est remarquable dans les faits de ce genre, c'est que contrairement à l'amnésie absolue de l'épileptique fugueur, la perte des souvenirs n'est pas complète et que ceux-ci peuvent être retrouvés soit à l'état vigil et, mieux encore, à l'état d'hypnose.

II. — L'ÉTAT MENTAL DES HYSTÉRIQUES

Thèse de l'École de Nancy : Simulation et suggestion.

Ainsi qu'on l'a vu, Charcot avait conclu des observations qu'il avait faites que l'hystérie devait être considérée comme une maladie mentale, ce que Pierre Janet, lui aussi, avait affirmé en donnant le mécanisme psychologique de la névrose. Mais, depuis Charcot, les choses ont bien changé, du moins en apparence, et la conception de l'hystérie a subi d'étranges vicissitudes, sous l'influence de Bernheim (de Nancy) et de Babinski.

Pour ceux-ci, l'hystérie se résume dans la suggestibilité ; aussi Babinski, dont on connaît la définition précise qu'il a proposé d'appliquer à la névrose, s'est-il évertué à créer un nouveau vocable qui spécifierait plus exactement les caractères essentiels de l'affection. Les troubles primitifs de l'hystérie étant caractérisés par ce fait qu'ils peuvent être reproduits par suggestion avec une exactitude rigoureuse et effacés par la persuasion, il conviendrait, selon Babinski, de remplacer l'antique terme par un vocable nouveau : *Pithiatisme*, tiré de *πείθω*, je persuade, et de *ἰατός* guérissable.

Mais, comme le reconnaît un des plus fervents adeptes de la thèse babinskienne, M. Logre, si la suggestibilité est à la base de l'hystérie, cette névrose ne peut être spécifiée, identifiée par ce seul caractère : en effet, cette suggestibilité, nous la retrouvons dans la plupart des états mentaux pathologiques, chez le débile mental, chez le dément, chez tous ces émotifs ou anxieux hypocondriaques qui harcèlent le médecin et sont trop souvent la proie des charlatans ; nous l'observons encore dans les états de confusion, dans l'hébephéno-catatonie, modalité de la schizophénie, c'est-à-dire l'ancienne démence précoce. « Il convient donc, poursuit M. Logre, d'attribuer à la suggestion hystérique des caractères spécifiques, originaux que ne comporte pas le sens ordinaire du mot suggestion et qui font justement que cette suggestion mérite d'être appelée hystérique ».

Ce qui confère à la suggestibilité de l'hystérique une marque originale, c'est que cette disposition s'accuse exclusivement pour la réception de ce qui est pathologique. Ainsi donc, l'hystérie ne représente pas seulement une forme de suggestibilité pathologique, elle est la suggestibilité du pathologique. En d'autres termes, les idées qui s'imposent à l'hystérique, se montrent toutes à base médicale ; ce qui pénètre dans l'esprit de ces névrosés ce sont des images, des idées, des tableaux représentatifs de symptômes ou de maladies. Un autre caractère non moins spécifique de la grande névrose tient dans ce fait que, chez l'hystérique, l'idée du pathologique tend à s'affirmer en acte ; ainsi, à la différence d'un hypocondriaque anxieux dont la suggestibilité lui a permis de se croire atteint de telle ou telle maladie, mais qui n'en présentera aucune des manifestations objectives ou extérieures, l'hystérique reproduit l'aspect de l'affection dont l'idée lui a été suggérée soit par lui-même, soit par autrui. L'hystérique recèle donc en lui-même une propriété spéciale, singulière et personnelle, grâce à laquelle une suggestion du pathologique aboutit à la reproduction plus ou moins approchée de ce pathologique.

Cette qualité qui appartient en propre au pithiatique, quelle est-elle ? Selon E. Dupré, il nous faut y voir une disposition spéciale psycho-somatique, un trait du tempérament que le terme de psychoplasticité exprime clairement.

L'on peut immédiatement faire remarquer que créer un nouveau terme pour désigner une constitution particulière, ce n'est en nulle manière définir les caractères et donner l'essence de cette constitution, et c'est de cela pourtant dont nous avons besoin.

Mais poursuivons l'exposé de la thèse que nous visons. Une autre marque de la personnalité psychique de l'hystérique tiendrait en ce que l'hystérique ignore qu'il est, lui-même, l'auteur des créations pathologiques qui s'offrent à l'observateur. Remarquons que l'hystérique a parfaitement conscience des troubles pathologiques qu'il présente ; s'il est paralysé, ou muet, ou sourd, il sait qu'il ne peut mouvoir tel ou tel membre, qu'il ne voit point, qu'il n'entend pas; ce dont il n'a pas conscience, c'est de l'origine, de la source des manifestations qu'il exhibe. Ici encore, il faut observer que certaines modifications dépassent la conscience de l'hystérique et que seul un examen soigneux les met en lumière. Les troubles de la sensibilité en sont un exemple. En se plaçant dans les meilleures conditions requises par Babinski, de manière à éliminer toute suggestion médicale ou autre, on découvre fort souvent, superposée à un trouble moteur grossier, une anesthésie dont le malade ne s'était jamais douté.

Mais cette insconscience de l'hystérique, sommes-nous assurés de sa réalité ? est-elle bien sincère ? En d'autres termes, ne peut-on plus au moins fortement suspecter l'hystérique de simulation ? Tel est le problème dont le débat a suscité tant de passion, car nous voici au centre même, au point le plus brûlant de l'hystérie.

« Tout se passe, écrivent Babinski et Dagnan-Bouveret, comme si le malade se doutait que ses troubles sont passagers et disparaîtront sans laisser de traces, comme l'acteur blessé sait bien qu'il va guérir sous peu dans les coulisses, sitôt le rideau baissé. » On le voit, sans qu'ils l'expriment expressément, les auteurs que nous venons de citer tendent à identifier l'hystérique à un acteur qui joue un rôle et qui, par conséquent, est capable de simuler des sentiments qu'il n'éprouve en aucune manière, à contrefaire des maux dont il n'est pas atteint. A les entendre, l'hystérie est aux confins de la simulation.

Mais alors avons-nous en mains des critères, des moyens d'investigation qui nous permettent de spécifier la simulation

et de la différencier d'avec le processus hystérique ? M. Logre ne le pense pas ; « il n'existe, écrit-il, aucun signe permettant de distinguer l'hystérique du simulateur ». Et notre auteur poursuit en ces termes : « L'hystérie la plus authentique reste toujours impossible à distinguer de la bonne simulation. C'est, en effet, la tare du diagnostic de l'hystérie : on ne doit jamais le porter qu'avec une extrême réserve et après avoir discuté, par principe, l'hypothèse de simulation ». L'on peut assurément souscrire à cette dernière proposition, car nous l'avons dit, chacun peut simuler la plupart des manifestations de l'hystérie ; mais cependant non pas toutes, mais simuler n'est pas reproduire. Un acteur habile est assurément bien capable de contrefaire l'aspect extérieur et les manifestations objectives des psychoses, mais sa psycho-plasticité ne peut aller jusqu'à lui faire éprouver le désordre intime qui caractérise les syndromes psychopathiques dont il nous montre l'expression extérieure.

Poursuivant l'analyse de l'état mental des hystériques, M. Logre réaffirme que l'on ne peut jamais discerner avec certitude un accident hystérique d'avec un fait de simulation, comme si l'hystérie n'était qu'une simulation qui s'ignore, une variété subconsciente de simulation, et M. Logre, disons-nous, en arrive à chercher la source de la suggestibilité par laquelle se spécifie la névrose. Cette source, notre auteur pense la découvrir dans la pathologie de l'imagination. Ainsi, l'hystérie serait à la simulation du pathologique comme le délire d'imagination est au mensonge et, pratiquement, le meilleur critère de l'hystérie, c'est la notion de l'activité imaginative. L'hystérique crée son rôle et le joue comme un acteur. Ce qu'il y a au fond, dans toute manifestation hystérique, c'est la réalisation d'une idée, ou mieux, d'une image qui recèle en elle-même une force de réalisation. Et c'est pourquoi les expressions de l'hystérie se montrent si capricieuses, si fantasques, si changeantes, à la manière de tous les processus imaginatifs.

A suivre cette thèse, on en arrive à conclure que le stigmate psychologique le plus caractéristique de la névrose n'est autre que l'état mental imaginatif. Et cet état mental constitutionnel dans son principe, n'est autre que la constitution mythomaniaque telle que l'a définie E. Dupré, c'est-à-dire la tendance innée à l'altération de la vérité, à la fabulation, au mensonge et à la simulation. Toutefois, si l'hystérie se développe sur un fonds constitutionnel mythomaniaque, la mythomanie est plus que l'hystérie. Celle-ci ne s'inscrit que comme une espèce

dans un genre ; l'hystérie, c'est la mythomanie psycho-plastique ; « le mythomane fabule surtout avec son esprit ; l'hystérique fabule avec son corps ».

Nous en avons dit assez, croyons-nous, pour comprendre la pensée des psychiatres pour lesquels la doctrine neurologique de Babinski est toute vérité. A les entendre, l'hystérie ne serait que la sœur inconsciente de la simulation, et la clinique à elle seule s'avérerait incapable de discriminer les manifestations de la névrose d'avec les productions d'une bonne simulation.

Il est certain que la thèse dont nous venons de retracer les assises, ne manque ni d'ingéniosité ni de logique et encore moins d'élégance, mais répond-telle à la vérité, les faits sur lesquels cette construction s'appuie, correspondent-ils à ceux que tous les observateurs ont remarqués ? Nous ne le pensons pas. Et c'est pourquoi la plupart des discussions dont l'hystérie a été l'objet, se sont trouvées faussées. Certains neurologistes, tels que Babinski et ses disciples, parlent d'accidents pithiatiques, tandis que d'autres considèrent non seulement les manifestations que peut réaliser la suggestion, mais retiennent encore tous les désordres fonctionnels de même type que l'on peut observer chez l'hystérique.

La conception de l'hystérie proposée par Babinski et élargie du point de vue psychologique par E. Dupré et Logre, si elle est acceptée en France par la plupart des médecins, soulève cependant plusieurs objections d'importance.

Objections. Réalités non simulées. Observons d'abord que les idées que défendent nos auteurs, ne sont pas nouvelles, que déjà l'on avait insisté sur le caractère mythomaniaque des hystériques, sur leur tendance à la fabulation, au mensonge et à la simulation. « Un trait commun les caractérise, écrivait autrefois Tardieu, c'est la simulation instinctive, le besoin invétéré et incessant de mentir sans cesse, sans objet, uniquement pour mentir, cela non seulement en paroles, mais en actions, par une sorte de mise en scène où l'imagination joue le principal rôle, enfante les péripéties les plus inconcevables et se porte quelquefois aux extrémités les plus funestes. » Il en va de même pour ce qui regarde la suggestion ; et il n'est que juste de reconnaître que Babinski, sur ce point, a repris à son compte la thèse qu'a défendue avec opiniâtreté Bernheim (de Nancy). Celui-ci écrivait, en effet : « Tout phénomène hystérique n'est qu'un phénomène de suggestion déterminé par l'idée que le sujet a de son accident, ou par les idées que le médecin lui met en

tête à propos de son accident ; l'hystérique réalise ses accidents comme elle les conçoit. » Si Babinski s'est exprimé un peu différemment de Bernheim, le principe de la doctrine demeure le même. Ainsi donc, l'hystérie, selon la doctrine babinskienne, friserait la simulation, elle serait la sœur inconsciente de la simulation, les accidents qui la caractérisent, pourraient toujours être reproduits par la suggestion.

Examinons cette double proposition. Comme le remarque Pierre Janet, l'on expliquait autrefois tous les phénomènes hystériques par la simulation, et l'on tenait ceux-ci pour la conséquence de la mauvaise volonté du sujet. On lui disait : « Vous êtes paralysé, vous avez des crises de sommeil, c'est parce que vous le voulez bien. » En somme, l'hystérique avait toujours tort. On ajoutait bien que, souvent, c'était la faute de son médecin qui, involontairement, lui avait suggéré des symptômes auxquels il ne pensait guère. Mais, de la maladie elle-même, on ne parlait pas ». « Tout cela, écrit P. Janet, me paraît d'une psychologie bien simpliste et bien enfantine. » Rien de plus juste ; approfondissons notre objet ; les accidents hystériques peuvent-ils être reproduits intégralement par la volonté ? Ici, les faits répondent par la négative. Prenons-en deux exemples parmi les manifestations les plus communes de la névrose : les anesthésies et les contractures.

Il est vraiment singulier que le fait si banal de la suspension de certaines sensibilités et plus spécialement de la sensibilité à la douleur ait pu, et puisse encore, être tenu pour un phénomène que chacun peut imiter. Encore que cette anesthésie n'entraîne pas de traumatismes sérieux, à la manière des anesthésies créées par des lésions du système nerveux, elle n'en est pas moins très réelle. Nous avons pu le constater sur des centaines d'hystériques qui sont venus à notre observation. Que l'on prenne un hystérique en état d'hypnose ou d'extase, ou qu'on le surprenne à l'état de veille et qu'on lui enfonce des aiguilles à travers la peau jusque dans les plans profonds, l'on sera frappé non pas seulement que le sujet semble insensible, mais qu'il ne manifeste aucune réaction, pas même de surprise. Le membre piqué, pincé se comporte comme s'il appartenait à une autre personnalité. Chez les hystériques atteints de paralysie d'un membre doublée d'anesthésie, j'ai pu, le sujet ayant les yeux bandés et sans qu'il ait été en rien prévenu, lancer des courants électriques faradiques d'une très grande intensité sans que le patient ait fait la moindre grimace ou ait manifesté la plus légère réaction de défense. Au contraire, si l'on portait sur un membre sain une excitation

électrique d'une bien moins grande intensité, notre sujet réagissait très vigoureusement.

Un simulateur peut bien affirmer qu'il n'éprouve aucune sensation douloureuse quand on le soumet à de telles épreuves, mais son visage, son attitude, son comportement général sont tout autres ; pris à l'improviste, le simulateur toujours se trahira.

Ce que nous venons de dire pour l'anesthésie, nous pouvons l'appliquer aux contractures. Certes, un simulateur peut réaliser telle attitude développée par telle contraction musculaire que l'on voudra imaginer, mais cette tension musculaire, serait-il capable de la maintenir pendant des heures, des jours, des années même ? Assurément non. Davantage, nous avons observé, après Charcot, que, chez l'hystérique, la sensation de fatigue disparaît. L'on peut ainsi placer les sujets atteints de contractures dans les positions les plus incommodes, les plus malaisées, sans que l'on observe chez le patient le plus petit témoignage de l'effort, de la fatigue ou de la gêne ; bien plus, les mouvements respiratoires et le pouls ne montrent aucune accélération.

Mais il y a plus encore. Tout récemment, un neurologiste belge, Titeca, montrait que si, chez un hémiplégique hystérique hémianesthésique, l'on recueille par l'électrencéphalographie les courants cérébraux d'abord sur l'hémisphère opposé à l'hémiplégie, l'on n'observe aucune modification de la couche électrencéphalographique, preuve que les excitations qui normalement devraient être douloureuses, ne sont point perçues, tandis que si on réalise la même épreuve du côté opposé, on constate les altérations électrencéphalographiques qui accompagnent toute perception douloureuse. Un tel témoignage suffirait, à lui seul, à conférer une marque d'authenticité à l'anesthésie hystérique et à faire rejeter celle-ci du cadre de la pathologie de l'imagination.

L'accident hystérique est donc bien réel, il porte, en lui, des caractères qui autorisent à le distinguer des manifestations dues à la simulation.

Ainsi donc, les expressions diverses de la grande névrose ne peuvent être expliquées par le seul processus imaginatif, et l'imagination, aussi développée qu'on la suppose, est incapable de créer cette dissociation des fonctions qui est à la source même des accidents hystériques.

D'ailleurs, est-il donc toujours si exact que l'hystérie fleurisse sur le terrain de la mythomanie, comme le prétendent E. Dupré et Logre ? Les très nombreux exemples d'hystérie

que nous avons observés, nous autorisent à rejeter cette proposition. Certes, ainsi que tous les médecins, il nous a été donné de constater, chez quelques sujets, cette tendance au mensonge, à la dissimulation et à la simulation sur laquelle insistait avec tant d'accent Tardieu, mais dans bien d'autres cas, cette propension à la fabulation faisait absolument défaut. Au reste, ainsi que le marque fortement Pierre Janet, qui put pratiquer une analyse psychologique profonde d'un millier d'hystériques, ces malades n'ont que très rarement la notion de leur accident. Et déjà Lasègne avait observé que nombre de symptômes hystériques se développent à l'insu des sujets qui en sont atteints, comme à l'insu de leur médecin. Beaucoup plus souvent qu'on ne le croit, les malades sont porteurs de symptômes qu'ils ignorent ; ce qui est vrai aussi, c'est que, presque toujours, les symptômes morbides dépassent de beaucoup les idées que le sujet peut en avoir, quelle que soit l'origine qu'on leur suppose (Janet). Remarquons aussi que, pour protéiforme que soit l'hystérie, ses manifestations sont soumises à un rigoureux déterminisme, qu'elles apparaissent identiques dans tous les temps et dans tous les pays. Qu'il y ait, dans certains cas, une association de la constitution mythomaniaque avec l'hystérie, personne ne le contestera ; ce que voulons dire, c'est que l'efflorescence des manifestations de l'hystérie ne peut trouver son explication complète dans la pathologie de l'imagination.

Beaucoup plus souvent que la constitution mythomaniaque, l'étude clinique des hystériques fait découvrir la débilité mentale, une insuffisance plus ou moins flagrante, mais réelle, des fonctions supérieures de jugement, de raisonnement, de critique personnelle, à laquelle se joint fréquemment une débilité de l'affectivité et de la sensibilité morale.

Revenons maintenant au problème de la suggestion, puisque c'est sur ce phénomène que Bernheim et Babinski ont édifié leur doctrine.

Insuffisance de la suggestion. Selon Babinski, avons-nous vu, un phénomène est hystérique quand il peut être reproduit par suggestion et guéri par persuasion. Mais, n'est-il pas évident qu'on ne peut définir un accident pathologique survenu spontanément par les conditions de sa reproduction artificielle ; et l'on peut douter, avec Janet, que les caractères psychologiques d'un accident reproduit par suggestion, soient exactement les mêmes que ceux de l'accident primitif. Si la ressemblance extérieure

peut être très approchée, rien n'est moins démontré que leur identité psychique, et c'est, précisément, celle-ci qui importe, puisque l'hystérie est essentiellement une maladie psychologique. Ainsi que l'exprimait d'une manière pittoresque le psychologue genevois Claparède : « On ne définit pas la mort en disant que c'est un phénomène fort exactement reproduit par la guillotine. »

En outre, si l'on prétend réduire l'hystérie à la suggestion, il conviendrait de s'entendre sur la signification que l'on accorde à ce terme. Entend-on suggestion d'une manière vague ? c'est enlever à la thèse toute valeur explicative ; veut-on voir dans la suggestion un processus psychologique grâce auquel les idées ne se comportent pas chez les hystériques comme chez le normal, qu'elles déterminent un retentissement d'une nature très spéciale sur l'esprit et le corps de certains névrosés ? il faudrait alors préciser quel est au juste ce processus dont la suggestion n'est que l'enveloppe. C'est pourquoi Pierre Janet a voulu pousser plus avant ses investigations.

Selon Pierre Janet, les stigmates psychologiques de l'hystérie consistent, d'une part, dans la suggestibilité, ou *suggestivité*, ce dernier terme impliquant un caractère morbide, et c'est celle-ci qui permet à une idée de se développer, de se transformer en acte, en perception, en sentiment, et cela isolément, sans participation de la volonté ni de la conscience du sujet ; d'autre part, dans la *distractivité* qui fait que les malades paraissent ne voir qu'une seule chose à la fois, ne retenir que ce qui est en relation avec leur pensée du moment. Enfin, le dernier caractère psychologique tiendrait, d'après Pierre Janet, dans la dissociation des fonctions de l'esprit ; dissociation très spéciale, car, malgré celle-ci, la fonction elle-même demeure à peu près intacte. La dissociation porte uniquement sur la réunion des fonctions en faisceau, sur leur synthèse qui a pour effet la formation de la personnalité. D'où l'on peut conclure que l'hystérie apparaît à l'analyse psychologique comme une maladie de la personnalité qui permet, grâce au rétrécissement du champ de la conscience, l'émancipation de système d'idées et de fonctions qui, chez le normal, demeurent solidement cohérentes.

C'est en partant des données psychologiques de Pierre Janet et de Charcot que le créateur de la psychanalyse, Sigmund Freud, tenta de pousser plus profondément l'analyse du psychisme des hystériques. Avec Janet, Breuer et Freud reconnaissent que les symptômes de l'hystérie sont la conséquence

d'idées fixes que le sujet ne peut exprimer parce qu'il les ignore. Et si ces idées n'apparaissent pas à la conscience, c'est qu'elles habitent le subconscient ou l'inconscient, qu'elles y ont été refoulées par une exigeante censure. Le symptôme morbide n'est, en réalité, que l'expression d'idées, de sentiments ou de tendances refoulées, parce qu'elles répugnent à la conscience morale du sujet. Aussi le traitement de la névrose doit-il consister dans le défoulement, la mise au grand jour de la conscience de ces systèmes repoussée dans les ténèbres de l'inconscient.

Ce n'est ni le temps ni le lieu de nous livrer à une critique de la méthode psychanalytique de Freud ; reconnaissons seulement que la thèse freudienne comporte, en ce qui concerne l'hystérie, une large part de vérité, et que c'est surtout dans cette névrose que les notions d'inconscient et de refoulement, qui forment les assises de la doctrine, trouvent leur meilleure justification.

Conclusion. De tout ce long exposé, que conclure ?

Sans doute que nous sommes encore loin du temps où l'on pourra fournir une définition rigoureuse de l'hystérie, mais aussi que nous avons en mains des éléments cliniques et psychologiques assez précis pour nous permettre de discriminer, parmi les accidents qui atteignent les névropathes, ceux qui appartiennent en propre à l'hystérie et ceux qui doivent être rattachés à une autre psycho-névrose. Ce que les recherches modernes ont mis au jour, c'est aussi que l'hystérie ne peut être tenue pour la source de simples fantaisies imaginatives, et qu'elle est bien une réaction morbide possédant des caractères psycho-physiologiques spécifiques. Ce que nous avons appris aussi, c'est que l'hystérie apparaît, non comme une véritable maladie mentale, mais comme une maladie psychologique, c'est-à-dire une affection dont les modifications psychiques priment les manifestations extérieures, celles-ci étant déterminées par celles-là.

Que l'on ne croie donc pas que l'hystérie soit une « maladie à tout faire » ou une sorte de *caput mortuum* dans lequel on se débarrasse des faits déroutants que la clinique nous offre et pour lesquels tout diagnostic paraît hasardeux. Certes, il serait fort désirable que nous puissions pénétrer plus avant dans les mécanismes secrets qui règlent le déterminisme des accidents hystériques et que nous soyons en possession de critères phy-

siologiques grâce auxquels l'objectivation des processus de la névrose pourraient être précisés ; mais déjà les nouvelles méthodes électrencéphalographiques nous assurent de prochains progrès.

Quoi qu'il en soit, ce que nous avons exposé montre, nous l'espérons, que, tant du point de vue de la clinique neurologique que du point de vue psychologique, l'hystérie, la grande simulatrice dont parlait Charcot, comporte une série de réactions physiques et mentales qui se spécifient par des caractères aussi précis que ceux des autres maladies, que si elle utilise souvent la suggestion et la fabulation, la névrose ne se réduit pas à être la parente inconsciente de la simulation, non plus qu'une expression d'une pure suggestivité.

D[r] J. Lhermitte,
professeur agrégé de la Faculté de Médecine de Paris.

La Famille dans l'État

Le maréchal Pétain, en assumant à l'heure du désastre la tâche héroïque de bâtir, en pleine invasion, une France nouvelle, a pris pour devise et pour programme : *Famille, Travail, Patrie.* Nous voudrions esquisser brièvement ici, d'après ce qui a été proposé et accompli dans le passé par les défenseurs de la famille, comme d'après ce que les opportunités présentes semblent permettre, les réformes d'ordre privé et d'ordre public qui pourraient et devraient être opérées en faveur de la famille dans un Etat français ainsi fondé sur elle.

I. — RÉFORMES D'ORDRE PRIVÉ

Religion. Le premier point, — capital entre tous, — est de RENDRE A DIEU ET A LA RELIGION LEUR PLACE DANS LES ÉCOLES ET LES FOYERS. Ce n'est pas l'œuvre d'un jour ni d'une loi ; encore moins d'une menace, même suivie de sanctions. C'est une œuvre de patience, de prudence et d'amour, comme toutes les fois qu'il s'agit de changer, non pas des institutions, mais des esprits et des cœurs. C'est, avant tout, une œuvre d'apostolat : il y faut l'exemple, la foi et la bonté. Les changements dans les lois et les programmes ne sont pas inutiles, mais ils ne suffisent pas.

Divorce. Le second point est de RENFORCER LA SOCIÉTÉ CONJUGALE, base de la famille. Il ne s'agit point ici seulement de l'intérêt des époux, ni de l'intérêt des enfants, ni même du respect des lois divines, bien que tout cela exige impérieusement et d'urgence les réformes dont nous allons parler. Il s'agit de l'intérêt de la famille, base de l'Etat. C'est pourquoi *le divorce doit être aboli* pour tout le monde, sans tenir compte des croyances ni des cas particuliers. Que l'on encourage, en outre, la conversion des unions libres en ménages réguliers et la réconciliation des époux séparés de corps. Que l'*adultère soit réprimé pénalement*, celui du mari aussi bien que celui de la femme. Que les lois contre l'avortement et les pratiques anticonceptionnelles soient

appliquées avec plus de vigilance et de rigueur. Que le *mariage religieux reçoive valeur civile* dans tous les cultes où il existe, à condition d'être indissoluble et conclu par le libre consentement des deux époux. Ainsi disparaîtront ou s'atténueront, chez nous et dans notre empire, beaucoup de préjugés et de routines plus animales qu'humaines, nuisibles en tous les cas à la formation de familles saines et stables.

Le troisième point est d'INTRODUIRE DANS LE CODE CIVIL et dans les autres parties de notre LÉGISLATION comme de notre JURISPRUDENCE, LA VIE FAMILIALE. Pour cela, toute une série de réformes semblent nécessaires et urgentes. On peut les grouper toutes sous deux chefs principaux :

Autorité.

A) RENFORCER L'AUTORITÉ DES PARENTS. — Cela ne veut pas dire augmenter leurs pouvoirs légaux de *correction* ou d'*opposition au mariage* de leurs enfants, remèdes aisément pires que le mal. Il y a beaucoup mieux à faire et c'est à bon droit que l'on a proposé sur ce point six réformes principales pour redresser à la fois les parents et les enfants ; car les enfants ne sont pas seuls en faute : les parents semblent même encore plus fautifs.

1° *Mettre un terme aux empiètements de l'école sur la famille*, en inculquant aux maîtres le sentiment et le respect de la personne et de l'autorité des parents. L'intelligence et le rang social de ceux-ci, le savoir et les diplômes de ceux-là ne sont pas en cause. La famille, même illettrée et de bas étage, est toujours la famille. L'école, de si haut degré qu'elle soit, n'est jamais que l'auxiliaire de la famille, à qui incombe tout le devoir et toute la responsabilité de l'éducation et de l'instruction.

2° Infliger, par une procédure simple et prompte, des *sanctions modérées mais effectives* aux parents et aux enfants de tout âge qui négligent leurs *devoirs familiaux*, — devoirs d'éducation et d'entretien du côté des parents, devoirs de reconnaissance et d'assistance du côté des enfants. Les pensions alimentaires, les déchéances familiales que les tribunaux peuvent aujourd'hui imposer, nécessitent trop de formalités et trop longues. Le juge est trop loin et trop lent ; la sanction légale souvent trop faible, notamment pour l'abandon de famille, ou trop forte. L'impunité s'ensuit.

3° Attribuer des *récompenses* honorifiques, voire même pécuniaires, aux *parents d'enfants particulièrement bien élevés* ; car le nombre est quelque chose, mais la qualité est cent fois plus désirable encore.

4o Obliger les futurs pères et mères de famille, après leur temps d'école et d'apprentissage, à *apprendre le métier d'éducateurs* par des leçons appropriées à leur situation professionnelle : leçons de pédagogie familiale pour les jeunes gens des deux sexes ; exercices de puériculture et d'hygiène infantile pour les jeunes filles.

5o Etablir partout, sous la direction des autorités religieuses et civiles, des *services réguliers d'assistantes sociales familiales* chargées d'éclairer les parents, de les encourager, de les guider dans l'accomplissement de leurs devoirs et l'exercice de leurs droits, afin de faire peu à peu passer des lois dans les mœurs les réformes nécessaires.

6o Donner enfin aux parents, dans une très large mesure et quitte à prendre des précautions spéciales contre les abus possibles, la *liberté de tester*. Une longue étude du droit coutumier français m'empêche de croire que cette liberté puisse doter notre pays d'un grand nombre de « familles-souches », suivant la doctrine de Frédéric Le Play ; mais de multiples observations tout le long d'une vie déjà longue ne me laissent aucun doute sur l'efficacité de la liberté de tester pour renforcer l'autorité des parents. Il n'est pas besoin qu'ils s'en servent : il suffit qu'ils puissent en user pour que dès lors on les révère.

Communauté familiale.

B) Reconnaitre et protéger légalement la communauté familiale. — Cette communauté, notre droit privé l'ignore ou la confond avec l'indivision accidentelle entre copropriétaires partiels d'un même corps de biens. Il faut en finir avec cette erreur néfaste. Pour cela six grandes réformes semblent désirables :

1o *Abolir le partage forcé*, déjà modifié dans son essence par le D. L. du 17 juin 1938, qui pose en principe de ne pas morceler les domaines ni diviser les exploitations. Il faut aller plus loin : au premier degré successoral, la communauté doit être la règle, le partage l'exception ; et quand cette exception s'impose, la reprise en bloc de chaque domaine, de chaque exploitation doit être un droit pour celui des copartageants qui veut en profiter dans des conditions équitables pour les autres.

2o *Régler les communautés familiales* conformément aux conventions des parties ou, à défaut, conformément à l'équité. Elles existent en fait, bien que la loi, jusqu'à présent, les méconnaisse ou les ignore, entre les membres d'une même famille exerçant ensemble une même exploitation profes-

sionnelle dans l'agriculture, l'industrie, le commerce ou l'artisanat.

C'est une erreur de traiter ces communautés familiales comme de simples indivisions quand elles ne se doublent pas d'un contrat de société explicite. Même quand ils ne font qu'exercer leur commun droit de propriété sur un bien ou une masse de biens qu'ils ne désirent pas se partager, les membres d'une famille forment, bon gré mal gré, une société naturelle, une communauté qui doit être traitée comme telle par la loi et que la volonté d'un ou plusieurs de ses membres ne doit pas pouvoir dissoudre malgré les autres. L'arbitrage du juge, à défaut du chef de famille ou quand il est individuellement intéressé dans la question, devrait être nécessaire pour imposer cette rupture à ceux qui ne la veulent pas ; et le juge ne devrait s'y résoudre que faute de pouvoir mieux faire.

C'est une erreur encore plus grave et plus grossière de considérer les enfants qui sont membres de cette communauté comme des salariés de leurs parents. Il a fallu, pour que cette pratique s'introduise dans nos familles rurales, une baisse affligeante de la mentalité familiale chez les enfants et chez les parents. Notre relèvement exige que l'on mette un terme à ce pernicieux égarement. L'Etat ne peut que perdre à rabaisser le père de famille au rôle d'un patron et la dignité de fils au rang, honorable sans doute, mais tout de même cent fois moins élevé, des ouvriers et des domestiques.

3° *Maintenir la femme au foyer.* — « Le travail de la femme hors du foyer désagrège celui-ci, sépare les membres de la famille, les rend étrangers les uns aux autres. La vie en commun disparaît ; l'œuvre éducative des enfants en souffre, le nombre de ceux-ci diminue... La gaîté, la bonne disposition, la joie de vivre constituent des énergies qui élèvent la qualité et la quantité du travail produit : la famille est la plus pure source de ces facteurs moraux de la production... Aussi, nous tenons pour logique dans la vie sociale et pour utile à l'économie l'existence régulière de la famille du travailleur. Nous considérons comme fondamental que ce soit le travailleur qui la nourrisse. Nous soutenons que le travail de la femme mariée et, d'une façon générale, même celui de la femme célibataire comprise dans la famille sans en porter la responsabilité, ne doit pas être encouragé. Il n'y a jamais eu de bonne ménagère qui n'eût beaucoup à faire ». Ainsi parle Oliveiro Salazar dans la brochure où il nous expose *Comment on relève un Etat* (1).

(1) Flammarion, Paris, 1939.

Aucune expérience ne saurait être plus utile que la sienne pour l'Etat français d'aujourd'hui et pour ceux qui veulent le servir.

4° *Assurer un foyer à la famille.* — Je ne songe pas seulement ici à la *lutte contre le taudis.* Il faut lutter aussi contre « les grands phalanstères, les maisons ouvrières colossales avec leurs restaurants annexes et leur table commune (1) ». Un foyer n'est pas une auberge et l'auberge ne peut abriter le foyer. On a beaucoup fait pour le foyer : lois sur le bien de famille insaisissable et sur les habitations à bon marché ; multiplication des cités ouvrières composées de petites maisons isolées ou accolées par deux ou quatre, chacune avec son jardin. Il faudrait généraliser tout cela, simplifier les formalités légales, obliger ou tout au moins encourager les municipalités à jouer le rôle que la loi leur offre en ce qui concerne les logements des familles nombreuses et *favoriser surtout les habitations familiales* plutôt que les habitations collectives.

5° *Donner aux allocations familiales leur véritable caractère.* — On les considère communément tantôt comme un sursalaire familial ; tantôt comme une allocation d'assistance, autrement dit une aumône ; tantôt comme une prime à la natalité. Ce sont là trois erreurs.

Il est bien vrai que l'on est arrivé aux allocations familiales en partant de cette idée que le salaire, pour être juste, doit faire vivre le salarié et sa famille ; mais bientôt, à cette idée vint se joindre celle de prime à la natalité qui changea le caractère de l'institution en appelant des non-salariés à en bénéficier et en mettant à la charge de l'Etat une forte part de chaque allocation. Actuellement, les allocations familiales apparaissent comme des *indemnités de compensation entre associés* qui supportent, dans l'œuvre commune, des charges inégales.

L'œuvre commune, c'est la vie nationale. Les associés, ce sont les individus et les familles unis pour former l'Etat. Les charges inégales, ce sont les charges de famille et, par suite, d'impôts. C'est pourquoi il conviendrait de distinguer, dans les allocations familiales, d'une part, la *compensation de salaire* qui serait réservée aux salariés et payée exclusivement par les employeurs ; d'autre part, la *compensation de famille,* qui serait payée à tous les chefs de famille aux frais de tous les bénéficiaires de la vie nationale, Français et étrangers demeurant en France. On pourrait inclure en cette dernière une *compensation d'impôt* visant surtout l'impôt indirect, d'autant plus lourd, par une odieuse anomalie, que la famille est plus

(1) *Ibid.*

nombreuse et, par là même, plus utile à l'Etat à ses propres dépens.

6° *Rendre l'impôt inversement proportionnel aux charges de famille.* — Ce n'est peut-être pas facile ; mais c'est équitable et nécessaire. On a fait quelque chose, dans cet ordre d'idées, pour les impôts directs, mais rien pour les indirects. Si l'on veut bien s'en donner la peine, on trouvera, pour les uns comme pour les autres, des solutions satisfaisantes. Il ne faut pas que l'égalitarisme l'emporte plus longtemps sur la justice et l'égalité véritables ; ni que la fiscalité contribue plus longtemps à tarir les sources de vie dans l'Etat sous prétexte de l'enrichir.

II. — RÉFORMES D'ORDRE PUBLIC

Représentation familiale. Ce serait là une première réforme d'ordre public, désirable et bienfaisante entre toutes. Il y en a d'autres. Chose curieuse, les défenseurs de la famille, qui ont préconisé a peu près toutes les réformes dont nous venons de parler, n'ont guère envisagé, dans l'ordre public, que cette *péréquation des impôts* et le *vote familial.* Cela ne saurait pourtant suffire.

Comme l'a très bien dit La Tour du Pin (1) : « On discerne, dans la société publique, deux sortes d'organismes essentiels ; ceux de l'ordre territorial, — foyer, commune, province, — et ceux de l'ordre professionnel, — atelier, corporation, corps d'état ». Eh ! bien, il faut que l'*esprit familial* pénètre l'administration communale et provinciale, sans oublier l'Etat qui s'y superpose ; et il faut aussi qu'il pénètre l'atelier, la corporation et le corps d'état.

En un mot, il faut que la famille, — j'entends la famille saine, forte, unie et chère aux siens, — soit le type sur lequel se modèlent, autant que leur nature le comporte, tous les organismes de l'Etat. Partout, il faut que l'*autorité* soit paternelle, c'est-à-dire aimante et ferme, équitable et dévouée ; partout, il faut que la *collaboration* soit fraternelle, c'est-à-dire sans rivalité, sans jalousie, sans égoïsme, toujours prête à l'entr'aide ; partout, il faut que la *discipline* soit familiale, c'est-à-dire acceptée comme la condition première de la vie, de l'union et de tous les autres biens ; partout, il faut que le *bien commun* prime, dans la tête et dans le cœur de chacun comme dans ses actes, le bien individuel, de même que, dans la famille saine, chacun préfère à son intérêt propre celui de sa maison.

Voilà la place qu'il convient de faire à la famille et le rôle

(1) *Aphorismes de politique sociale.* Paris, 1913, p. 87.

qu'elle doit jouer dans la réforme de nos mœurs politiques. C'est affaire de propagande et d'éducation. Voici maintenant ce qui est affaire de législation.

« La commune, dit encore La Tour du Pin (2), est une agglomération de feux », c'est-à-dire de foyers, c'est-à-dire de familles. C'est donc premièrement dans la commune que *la famille doit être intégrée à nos institutions administratives.* Comment cela peut-il se faire ? La Tour du Pin souhaitait que « les chefs de famille seuls concourent à l'élection du magistrat chargé de pourvoir à l'intérêt commun » municipal. D'autres ont préconisé le vote familial. Les deux idées ne sont pas incompatibles : seuls, les chefs de famille pourraient voter ; mais chacun d'eux aurait autant de voix qu'il représente de personnes. Il voterait pour sa maison.

Ce serait là une première application du principe de la *représentation naturelle*, que l'on ferait bien de substituer au principe de la représentation élective. Cette dernière n'est qu'une fiction : l'élu ne représente jamais réellement que les électeurs qui ont voté pour lui, et encore à condition que leur choix ait été libre et lucide. Quant aux électeurs eux-mêmes, ils ne représentent rien comme tels : ce sont des fonctionnaires désignés par la loi pour exercer dans l'Etat la fonction électorale. L'élection est donc un mode de représentation extrêmement imparfait et grossier. Il y en a de meilleurs.

A cette représentation purement juridique, légale, fictive, combien est préférable la représentation de fait, la *représentation réelle de la maison par son chef, de la commune par les chefs de feux les plus représentatifs* et ainsi de suite à tous les échelons de l'organisation territoriale comme de l'organisation professionnelle, les personnes les plus représentatives étant désignées, à chaque échelon, par les autorités de l'échelon supérieur, après une sérieuse enquête ; quitte, si l'on y tient pour des raisons de psychologie populaire, à faire ratifier par le vote les choix ainsi opérés. Les autorités auraient alors à proposer un certain nombre de candidats, auxquels serait d'ailleurs interdite toute campagne électorale, et parmi lesquels les votants auraient à choisir.

Il va de soi que cette représentation familiale, élective ou non, implique, en faveur des chefs de famille, des prérogatives d'éligibilité correspondantes : si le chef de famille doit seul voter, à plus forte raison doit-il être seul éligible.

Quant aux conseils des divers groupements supérieurs à la commune, — cantons, arrondissements ou pays, départements

(2) *Ibid.*, p. 90.

ou provinces, régions, Etats, — l'élection, en droite raison, ne se conçoit guère. *Un groupement de communes est représenté naturellement par l'assemblée des maires* qui les administrent ; un groupement de cantons, par les présidents ou les délégués des conseils cantonaux ; *une province, par les présidents ou les délégués des conseils constitués à l'échelon immédiatement inférieur* ; un Etat, par les présidents ou les délégués des conseils provinciaux.

Dans un pays agricole comme la France, tout finit de la sorte par reposer effectivement sur la *famille paysanne*, fortement ancrée et organisée sur son exploitation rurale et *intégrée dans la constitution de l'Etat*, à la fois par les organismes territoriaux où siègent ses représentants naturels, et par les organismes professionnels où les plus capables et les plus dévoués des chefs de famille doivent, tôt ou tard, s'imposer.

École et famille. Il reste *que l'Etat rende l'école à la famille.* Comme tout ce qui est éducation, formation de la personne humaine, on ne saurait trop le redire, l'école est à la famille d'abord, à elle seule. L'Etat ne possède, en ce domaine, qu'un droit de contrôle et de suppléance. Qu'il oblige les familles a entretenir des écoles en nombre suffisant ; qu'il les aide de ses subventions avec impartialité ; qu'il s'assure de la salubrité des locaux et de leur convenance ; qu'il en détermine les conditions ; qu'il fixe un minimum de connaissances à enseigner aux enfants et aux jeunes gens selon leur âge, leur sexe et leur orientation professionnelle, qui appartient, elle aussi, à la famille ; qu'il impose les enseignements qui lui sont indispensables, — devoirs envers Dieu, envers la patrie, instruction civique et morale, familiale et individuelle, sociale et professionnelle : — rien de tout cela n'excède ses droits ; mais qu'il n'accapare pas l'école. Qu'elle soit l'école de la famille et que rien ne vienne entraver, dans les écoles où vont les enfants des familles catholiques, le droit souverain d'enseigner que ces familles reconnaissent à l'Église en vertu de sa mission divine : « Allez, enseignez toutes les nations ».

Que tout ce qui nous est apparu comme désirable, au cours de cette brève étude, comme réformes de droit privé ou de droit public, soit réalisé demain ou seulement réalisable, nous ne saurions le prétendre ; mais, à coup sûr, si l'idéal reste en partie hors de portée, on doit quand même s'orienter vers lui. On doit s'en rapprocher autant que les circonstances s'y prêtent et que l'occasion s'en offre. La politique est l'art du possible. Pour savoir cependant si une chose est possible, il faut d'abord la concevoir avec précision et clarté : puissions-nous y avoir aidé quelque peu !

J. du Plessis.

— CHRONIQUES —

PHILOSOPHIE

I. — LE PROBLÈME DE L'ABSTRACTION (1)

Jean Laporte s'est signalé à l'attention des théologiens par des études pertinentes sur Malebranche. Les sources de la philosophie de Malebranche ont aiguillé sa curiosité sur la philosophie du Moyen Age ; des articles de revues nous ont livré quelques heureux coups de sonde, en particulier sur le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas d'Aquin. Il nous offre aujourd'hui le fruit d'une pensée plus personnelle. Avec une hardiesse qui ne se déconcerte de rien, il s'en prend au problème de l'abstraction, il le dénonce comme un faux problème, il cherche à délivrer la philosophie d'une illusion vieille comme la science et qui compte : l'illusion abstractive. Le travail est conduit de main de maître ; on est vivement intéressé par l'exposé limpide et méthodique, même si l'on ne rend pas les armes.

Nier l'abstraction est une tentative bien téméraire ! L'abstraction se décèle au cœur même de notre pensée. Si l'on distingue, si l'on unit, si l'on porte des jugements, comment ne pas admettre la valeur de ce vaste réseau de notions abstraites dont nous nous servons pour capter le réel ? N'est-il pas évident que nous pensons à part ce qui n'existe pas à part dans la réalité et que notre science véhicule toute une armée, rangée d'ailleurs en bon ordre de bataille, de distinctions de raison ?

Il semblerait que les philosophes dussent s'entendre sur ce point fondamental. En fait, ils se divisent sur cette question comme sur toutes les autres. D'une vaste enquête qui nous conduit à la théorie thomiste de l'abstraction, en passant par les philosophies empiristes de Locke, Berkeley et Hume, jusqu'aux thèses les plus récentes, il ressort aux yeux de Jean Laporte que les intellectualistes se donnent l'abstraction sans

(1) Jean Laporte : *Le problème de l'abstraction*, 202 p., Presses Univ. de France, 1940.

réussir à l'expliquer et que les empiristes la rejettent sans réussir à s'en passer. Les intellectualistes manifestent par leurs vaines explications qu'ils s'attaquent à un faux problème; les empiristes ont pris le bon chemin, mais ils s'égarent en cours de route. Jean Laporte entend donc montrer que l'abstraction n'existe pas et comment et pourquoi, grâce aux progrès de la psychologie expérimentale, nous sommes conduits à nous imaginer qu'elle existe.

Il y a, d'une part, dit-il en résumé, un donné qui est ce qu'il est et qui peut être indivisible et d'autre part, nos propres réactions en face de ce donné qui s'inscrivent en nous sous forme de tendances. C'est à ces tendances d'une réalité vivante qu'aboutissent face au réel tous nos multiples procédés de schématisation. L'illusion abstractive consiste à porter au compte du donné les divisions et diversités auxquelles se prêtent ces tendances. Ainsi pour Jean Laporte le concept est une tendance réfléchie, le jugement est une réflexion sur une tendance ; toutes les opérations de notre esprit ne mettent en jeu que ces pures réactions subjectives : impulsions, inclinations, intentions. Ce sont elles qui nous procurent l'illusion de la ressemblance, de l'identité ou de la disparité.

Mais alors on sombre dans le subjectivisme ! Oui et non. Oui, s'il s'agit de notre connaissance abstractive ; non, puisqu'on laisse place entière à l'expérience pure. Qu'entend-on par expérience pure ? J. L. ne nous le dit pas. En tout cas, notre science est bel et bien connaissance abstractive. Quelle valeur lui reste-t-elle ? Une valeur pragmatique : elle nous mène, sans que nous puissions déterminer pourquoi, à une action sur les choses qui remplit notre attente. Que vous faut-il davantage ? demande J. L.

Une critique de détail dépasse les limites d'une recension. Contentons-nous de quelques remarques. J. L. accuse la théorie thomiste de l'abstraction d'être une explication verbale. C'est exact, du moment qu'on ne se place pas, pour la comprendre, dans la vraie perspective thomiste. Elle est une conclusion, comme le remarque fort bien J. L. Pour l'ébranler, il faudrait s'en prendre aux prémisses. Existe-t-il vraiment une connaissance intellectuelle, distincte de notre connaissance sensible, supérieure à cette connaissance sensible et cependant dépendante d'elle pour tous ses objets de connaissance ? Toute la question est là. Mais nous n'avons pas conscience, dit J. L., de l'élaboration abstractive à laquelle est soumise notre connaissance sensible. Sans doute, mais où est-il prouvé que notre expérience psychologique est l'unique critère de réalité ? L'au-

teur dirige contre la théorie thomiste une critique plus piquante ; elle se heurte, dit-il, aux mêmes inconvénients que la théorie de Platon; on doit lui retourner le célèbre argument du troisième homme. La critique serait adroite, si elle ne portait à faux. Saint Thomas se garde bien de réaliser hors de l'intelligence nos notions abstraites. L'abstraction se tient uniquement du côté du sujet qui connaît, elle n'affecte pas l'objet, mais elle manifeste la richesse de cet objet et l'imperfection native de notre intelligence qui ne peut réellement l'absorber qu'à petites doses. S'il y a du subjectivisme dans l'abstraction et même du subjectivisme absolu, ce subjectivisme ne touche en rien à l'objectivité de notre connaissance et le jugement restitue les droits du donné, le jugement vise toujours l'objet dans sa vivante réalité.

Le subjectivisme de J. L. est autrement appuyé ; il dépasse de loin les critiques ordinaires adressées à la connaissance abstractive, il la mine à la base : le concept n'étant plus qu'une tendance consciente. Saint Thomas parle également de tendance à propos de la connaissance. Il affirme du concept qu'il est un être de tendance, d'intention ; mais il se garde de confondre la tendance d'ordre cognoscitif et la tendance d'ordre affectif. Il note d'ailleurs que dans la connaissance cet être de tendance qu'est le concept n'est pas ce qui est premièrement connu, mais ce par quoi on connaît. La philosophie thomiste comporte une schématisation qui gagnerait à être mieux connue des philosophes modernes, comme du reste la philosophie thomiste a tout à gagner des travaux tels que celui que nous présentons. Tout n'est pas à rejeter des fines analyses de L. ; tout même peut être sauvegardé ; il suffit, croyons-nous, de leur assigner leur vraie place. Le concept qui se tient du côté de l'intelligence, a son sillage sensible, son retentissement profond dans notre affectivité. C'est ce sillage, ce retentissement qu'analyse fort bien L. Mais le sillage n'est pas le navire, il est le signe plus ou moins consistant de son passage. De la vraie connaissance abstractive, L. n'a retenu que l'ombre, le reflet miroitant et charmant qu'elle projette dans notre sensibilité.

II. — LA PHILOSOPHIE DU NON (1)

C'est du titre à première vue énigmatique de philosophie du Non que G. Bachelard caractérise le nouvel esprit scientifique. Tous les travaux de B., si appréciés, analysent, défi-

(1) Gaston Bachelard : *La philosophie du non*, 145 p., Presses Univ. de Fr., 1940.

nissent, stimulent la science nouvelle. En ce récent ouvrage, B. laisse de côté les problèmes de base, il propose les thèses les plus audacieuses ; il mobilise toutes les notions d'avant-garde, toutes les troupes de choc pour frayer une voie définitive au surrationalisme dont il est l'apôtre convaincu. La pensée de B. apparaît comme un néo-positivisme ; elle est dominée par une nouvelle formulation de la loi des trois états : infrarationalisme, rationalisme, surrationalisme, où Comte fait déjà figure de retardataire. Il ne s'agit cependant pas de faire surgir une science nouvelle, pour parfaire le cycle actuel de notre positivité ; il s'agit d'assurer le triomphe d'un esprit nouveau par la dialectisation de toutes les notions scientifiques. Il suffirait du reste d'en dialectiser une pour faire chanter toute la science. Dialectiser une notion, c'est l'ouvrir, la mettre en branle, retrouver son vrai caractère dynamique. Le rationalisme s'en tient à des notions fixes et fermées ; il a été, à son heure, un merveilleux ferment de progrès ; à l'heure actuelle, il freine, il passe du parti du mouvement au parti conservateur. Mais la physique est toujours du parti du mouvement. Par des exemples concrets, B. montre des concepts qui éclatent, un rationalisme qui se mue en surrationalisme. Ainsi la substance n'est plus comme un nombre donné, elle est devenue une harmonie de nombres, un plan d'observations, une famille de cas, un pluralisme cohérent. On entrevoit à travers sa nouveauté une chimie nouvelle qui dit non à la chimie lavoisienne, comme s'affirment déjà une nouvelle géométrie, une nouvelle logique, qui dit non à la logique aristotélicienne.

De telles nouveautés ont une répercussion profonde, au dire de B., sur l'esprit humain. Lui aussi est invité à se dialectiser. La doctrine d'une raison absolue et immuable est une philosophie périmée. La raison doit obéir, elle doit se mettre au pas de la science nouvelle. La thèse de B. ne manque pas de hardiesse ; il se doute bien qu'elle nous fera pousser les hauts cris, mais il va son chemin, comme la science.

B. a pleinement raison de tailler une philosophie de la science, à la mesure de la science. Une philosophie de la science ne doit pas se contenter d'enregistrer des résultats et de les synthétiser tant bien que mal ; elle doit éclairer de l'intérieur et stimuler le travail scientifique. Elle se doit par conséquent d'être plastique, de coller au mouvement : le mouvement n'est-pas, au dire d'Aristote, le phénomène physique par excellence ? Elle n'a pas à utiliser des notions métaphysiques ; elle emprunte et maintient ces notions au plan de la réalité physique. Elle est en progrès sur une représentation fermée de la substance,

par myopie : une telle représentation méritait d'être dialectisée. Mais le problème métaphysique de la substance stable par surabondance d'être demeure entier ; il échappe de sa nature à la science nouvelle comme à la philosophie de l'esprit nouveau scientifique.

B. s'est cantonné dans la science, c'est son droit ; mais la science n'est pas l'unique canton de notre univers rationnel. La raison déborde la science physique de toutes parts ; elle est avant, elle est après ; elle n'est pas à la seule remorque de la géométrie, de la physique ou de l'arithmétique ; la science n'est pas le dernier mot de la sagesse. Si la science est en perpétuel devenir, la raison reste ce qu'elle est, tout en s'appliquant en une de ses fonctions à s'adapter à la science et à éclairer de l'intérieur son merveilleux dynamisme. Et encore faudrait-il s'entendre sur le devenir de la science ! Il existe des mentalités scientifiques très diverses qui s'échelonnent sur le chemin du nouvel esprit scientifique, — B. les distingue fort bien, — comme il existe des âges divers : l'enfance, la jeunesse, l'adolescence, la maturité, mais c'est une même vie qui circule, qui se développe, qui s'enrichit de valeurs nouvelles, sans rien perdre cependant des véritables valeurs anciennes. A chaque âge, ces valeurs tendaient à se stabiliser en des modalités plus ou moins heureuses, qui, sous la poussée de la vie, sont bien obligées d'éclater. Tout semble nouveau parce que la vie vient de franchir un obstacle et qu'elle s'étale en une nappe nouvelle, inattendue, inespérée. Mais la vie n'a pas changé, l'élan reste le même ; quand cette nappe nouvelle se sera figée à son tour en obstacle, elle brisera de nouveau pour avancer et pour s'adapter. Elle ne change pas, c'est son application qui change. Il en est de même de la raison, il ne faut pas la confondre avec les divers étages de mentalités empiriques, scientifiques ou philosophiques où d'aventure elle s'exerce. Nous saluons le nouvel esprit scientifique, mais nous ne croyons pas que la doctrine traditionnelle d'une raison absolue et immuable soit une philosophie périmée.

III. — RELIGION. PHILOSOPHIE. SCIENCES

1. A.-H. Foroughi est un Iranien, gagné à la science française dont il admire le parfait rationalisme. L'œuvre qu'il nous présente (1) est le fruit de longues méditations mûri loin des

(1) A. H. Foroughi : Système de philosophie dynamo-synthétique. I. *Science, Philosophie et Sagesse*, 318 p. in-16 ; II. *Philosophie des Sciences*, Cosmologie, Epistémologie, 311 p. in-16. Alcan, 1940.

bibliothèques occidentales. Elle ne manque pas de mérite, ni d'ambition. F. a été conquis par le nouvel esprit scientifique, mais il ne lui immole pas la pensée mystérieuse de l'Orient ; la science n'a pas desséché sa foi musulmane ; les théories les plus modernes réveillent plutôt en lui l'antique flamme du soufisme, par leur courageuse pénétration au cœur même du mystère physique. Les lois perdent de leur fixité, la statistique les envahit ; de nouveaux progrès en mathématiques permettront sans doute bientôt de donner aux sciences de la vie et de l'esprit autant de souple rigueur qu'à la physique et à la chimie.

Il nous est bien difficile de partager toutes les espérances de F. L'idéalisme évolutionniste peut être une méthode de travail, difficile d'ailleurs à manier ; il ne peut se convertir en thèse. Par contre, le théologien soulignera dans cet ouvrage la franche profession de foi de F. : « Il est nécessaire, écrit-il, qu'on se donne religieusement à la recherche de la vérité. » C'est exact, la foi ne peut nuire à la science, elle l'assiste de l'extérieur, elle l'approfondit. L'Occident moderne l'a trop oublié. Puisse-t-il entendre les avertissements de ce sage d'Orient !

2. Pierre Mauriac, dans sa récente présentation de Claude Bernard (1), corroborerait de telles remarques. Claude Bernard semble avoir souffert, même sur le plan scientifique, du refoulement de certaines aspirations philosophiques et religieuses. Evidemment une pareille thèse va provoquer quelque scandale parmi les opinions reçues. Mais comment résister aux conclusions qui se dégagent de deux publications récentes : l'une, intitulée *Pensées*, suite de papiers que Claude Bernard confia à M. le professeur d'Arsonval ; l'autre, *Philosophie*, manuscrit inédit et publié par M. Jacques Chevalier.

Par fidélité à la science, Claude Bernard s'est dérobé derrière un masque ; il n'a été, il n'a voulu être qu'un savant, un médecin expérimental. Ses découvertes fameuses, dont une seule suffirait à la gloire d'un homme, demeurent les assises solides de la physiologie contemporaine. Claude Bernard ne s'abandonne pas au hasard des observations ; une idée, une méthode le guidait, qu'il a pris soin de fixer au clair. *L'Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* est devenue un livre de programme et « le bréviaire de tous les prêtres du laboratoire. La méthode est utile, elle garde de l'erreur. Encore faut-il l'utiliser avec largeur de vue, sinon le laboratoire risque

(1) Pierre Mauriac : *Claude Bernard*, in-16, 160 p., Grasset, 1941.

de devenir chapelle fermée et le bréviaire qui s'y récite, de manquer d'esprit catholique, d'ouverture. Claude Bernard a été la première victime de son déterminisme trop rigide ; il a frôlé de précieuses découvertes, il a failli devancer Pasteur de vingt ans ; il monte la même expérience, mais la conclusion lui échappe, parce qu'il reste uniquement fasciné par les problèmes physico-chimiques. Ses travaux cependant le mettaient en contact avec le problème de la vie ; il en a soupçonné le prodigieux intérêt, mais il passe outre par préjugé, dupe de l'ambiance matérialiste de son temps. Que n'eût-il Bergson au lieu de Berthelot pour ami ! La philosophie l'intéresse, mais il ne la prend qu'à demi au sérieux ; elle lui apparaît comme un agréable et distingué passe-temps ; les philosophes, surtout les philosophes des sciences, lui rappellent l'insupportable mouche du coche. « Le jour où mourra la métaphysique, répétait-il, sera pour l'humanité un jour de délivrance. » Il n'est pourtant pas un matérialiste, il affirme les droits du libre arbitre, mais il daube volontiers sur le spiritualisme. Il n'était pas athée, mais il se passe de Dieu. « Je supporte l'ignorance, écrit-il, en ses notes intimes, je l'accepte sans me tourmenter, j'attends. » Il n'a pas eu la hardiesse de briser cette expectative, il convenait cependant que « nous avons besoin de croire comme nous avons besoin de manger »... « Religion, Philosophie, Science, ces trois choses se développent, mais ne se remplacent pas... » Que ne les a-t-il harmonisées dans sa vie ? il eût été grand comme homme et comme savant.

3. Sur ces problèmes de Religion, Philosophie et Sciences, un ouvrage fondamental nous est annoncé qui comblera tous nos vœux. Il s'agit du Cours de Philosophie religieuse à l'usage du temps présent, de Jean Guitton. Cinq fascicules ont déjà paru, cinq fascicules pour déblayer le terrain et sans doute d'autres suivront. Si la longueur du circuit nous étonne, J. G. nous répond par la bouche de Platon : « Quand on vise les grandes choses, les circuits sont nécessaires. » Or, les visées sont grandes. J. G. a le pressentiment d'une véritable harmonie entre le catholicisme et les développements légitimes de la pensée. La pensée qui progresse ne peut pas travailler contre la foi, la foi n'a rien à craindre de la lumière. Si la pensée moderne n'est pas complètement aberrante, pour peu qu'elle accroche de la lumière, elle entre en harmonie avec le catholicisme. J. Guitton se propose de nous le montrer en une apologétique nouvelle, qui, sur les ruines d'un modernisme justement condamné par l'Eglise, jettera les fondements d'un authentique modernisme. « Les acquisitions de la pensée moderne, dit-il

avec netteté, soit dans l'ordre de la philosophie, soit dans l'ordre des données positives, loin d'annoncer la mort de la croyance catholique, aident au contraire à la mieux comprendre et à la mieux fonder (1). »

L'œuvre est hardie, mais la fortune ne sourit qu'aux audacieux. J. G. s'est du reste préparé de longue date à cette généreuse entreprise. S'il s'agit, pour les confronter et les harmoniser, de dégager, d'une part, le vrai visage du Christianisme et son authentique dynamisme et d'autre part, le vrai visage de la pensée moderne, ses valeurs de vie et ses acquêts solides de certains a priori, postulats, théories ou systèmes qui l'ont parfois corrompue, J. G. s'est exercé à ce délicat travail de discernement en des études justement réputées sur saint Augustin et sur Newman.

Le dernier fascicule paru, le cinquième du Cours, porte sur le Problème de la connaissance et la pensée religieuse ; un sixième doit le suivre sur le problème du changement. Le problème de la connaissance domine toute la pensée moderne ; deux mentalités, deux ambiances s'y heurtent : l'ambiance réaliste et l'ambiance idéaliste. J. G. nous les présente toutes deux en leur origine, leur développement, leur valeur, leur corruption, leurs incidences religieuses. L'idéalisme le retient plus longuement, l'idéalisme est plus difficile à présenter et il se refuse, semble-t-il, absolument à toute entente avec la foi. C'est avec une maîtrise parfaite que J. G. introduit les non initiés auxquels il s'adresse dans le mystère de l'idéalisme ; d'heureuses comparaisons soutiennent l'attention, de pertinentes explications découvrent les jeux brillants de l'idéalisme qui, s'illusionnant lui-même, passe sans cesse du comme si à l'être.

Nous ne suivrons pas J. G. en tous ses développements si riches de pensée ; nous nous permettrons de citer ses propres conclusions : « A nos yeux, réalisme et idéalisme, si on les réduit à l'essentiel, ce sont deux langages pour traduire le fait de la connaissance : ils sont également légitimes, lorsqu'on les emploie avec méthode et en se souvenant de leur vérité ; ils deviennent dangereux quand on les laisse s'altérer et se corrompre.

---

(1) La pensée moderne et le catholicisme : I. *Perspectives*, 167 p., 1938 ; II. *Parallèles : Renan et Newman*, 151 p., 1938 ; III. *La pensée de M. Loisy*, 127 p., 1936 ; IV. *La critique de la Critique*, 104 p., 1937 ; V. *Le problème de la connaissance et la Pensée religieuse*, 93 p., 1939, Editions provençales, Aix. Voir *Année théologique* 1940, p. 161.

« Dangereux, mais pas *également* dangereux.

« Le danger du réalisme est un danger *accidentel*, et auquel l'intelligence peut aisément se soustraire. C'est un danger gros et visible, un danger qui porte avec lui son remède, parce qu'il se signale tout de suite, — comme ces tentations qui nous viennent de notre corps et qui sont reconnues au moment même où elles attaquent.

« Le danger de l'idéalisme au contraire est un danger *essentiel*, et auquel l'esprit échappe à grand peine. Il est inhérent à l'attitude, et à ce qu'on pourrait appeler l'habitude de l'esprit. Plus l'esprit se penche sur son image et sur ses opérations, plus il est porté à refuser l'existence à ce qui n'a pas en lui sa demeure, sa condition et sa cause. Et cette tentation est analogue à celle qui nous vient, non plus de la chair, mais de l'esprit propre. Celles-ci sont difficiles à déceler. Elles sont portées parfois par nos vertus, et même par notre avancement dans la vertu : il faut, pour les reconnaître, une lumière supérieure.

« Si l'on voulait atteindre la vérité, autant qu'il est en notre pouvoir dans ces problèmes si graves, il faudrait se servir à la fois de ces deux doctrines.

« A l'idéalisme, on emprunterait l'idée que nous ne pouvons pas connaître sans accueillir et consentir d'abord, sans traduire et transposer ensuite, — et qu'il subsiste quelque chose de libre et d'opérant jusque dans les connaissances qui nous paraissent le plus imposées.

« Au réalisme, qui corrige alors la précipitation de la pensée, on devrait le rappel incessant du fait, du donné et de l'être » (v, p. 84-85).

IV. — ESSAI DE PHYSIOLOGIE SOCIALE (1)

Tel un médecin d'expérience consommée, G. Thibon s'est penché sur les malaises profonds du corps social ; il a recueilli en cet ouvrage quelques-uns de ses diagnostics. Ils sont à lire non comme des ordonnances médicales, mais le plus souvent comme des pages d'anthologie, tant la rigueur de l'expression rencontre la vigueur de la pensée. Rarement nos tares sociales ont été aussi lumineusement dévoilées. Qu'il s'agisse de la disparition de l'esprit d'économie, du surmenage affectif qu'impose la vie urbaine, du travail inhumain engendrant le loisir

(1) Gustave Thibon : *Diagnostics*, essai de physiologie sociale, 173 p., Librairie de Médicis, 1940.

inhumain, de la fausse égalité des classes, du mythe du passage à niveau, etc., les formules heureuses, inattendues, suggestives, se pressent sous la plume de G. Th. Gabriel Marcel en a relevé dans sa préface quelques-unes de toute beauté, parce qu'elles resplendissent de vérité ; j'aime particulièrement ce diagnostic d'un certain progrès moderne : « Ce que nous reprochons à tout *progrès* de type scientiste ou révolutionnaire (ce qui, au fond, est la même chose), c'est d'infecter les profondeurs de l'organisme social, sous prétexte de guérir une plaie cutanée. On supprime le mal à la surface, en réalité on l'enfonce ; on le rend inapparent (au moins pour un temps), mais combien plus substantiel. » G. Th. ne se contente pas de ces diagnostics, il est à la recherche des remèdes, il les suggère le plus souvent d'un mot rapide. Ces remèdes s'inspirent d'une pensée profondément religieuse ; ils ne restent cependant pas dans les hauteurs. « Aujourd'hui, dit-il en terminant, la morale la plus haute doit apprendre à se pencher sur les plus humbles réalités, il faut qu'elle suive le mal jusqu'au point extrême de son incarnation dans les mœurs, car c'est de là que doit partir le remède. Tous les traitements locaux — qu'il s'agisse de sermons moraux, de systèmes politiques ou de plans économiques — s'avèrent, pris séparément, plus déficients que jamais. La guérison de l'humanité exige une science totale et un amour total de l'humanité. » Le livre est à lire. Qu'on n'omette pas la préface, si l'on veut pénétrer plus avant, conduit par une main amicale, dans les secrets de G. Th.

* *

Un manuel (1). Après les manuels de M. l'abbé Maquart et du R. P. Boyer, voici — en français — le nouveau Traité de philosophie de M. l'abbé R. Jolivet dont le premier cahier vient de paraître et qui sera complet en quatre cahiers. Nous le signalons tout de suite à nos lecteurs, nous réservant de revenir plus tard, c'est-à-dire le plus tôt possible, sur l'œuvre achevée. Dès ce premier fascicule, l'ouvrage apparaît très nettement thomiste, au courant de tous les progrès de la pensée moderne, sans faux concordisme. La philosophie thomiste ne peut que gagner à être courageusement repensée sous la stimulation de toutes les sciences et philosophies contemporaines.

A. Sage, A. A.

(1) Régis Jolivet : *Traité de philosophie*, I, Logique, Cosmologie, E. Vitte.

ÉCRITURE SAINTE

Malgré les difficultés de l'époque actuelle, nous avons vu paraître en 1939 et 1940 un certain nombre de volumes concernant la Sainte Ecriture, sur lesquels nous voudrions fournir à nos lecteurs une appréciation d'ensemble ; ils nous excuseront des lacunes inévitables d'une chronique rédigée dans une période où la publicité se fait si rare et les volumes communiqués si peu nombreux.

Signalons tout d'abord la continuation de la publication de « *La Sainte Bible* », jadis entreprise par M. le chanoine Pirot. La mort de ce prêtre pieux et savant éprouve douloureusement l'exégèse française. Mais l'œuvre qu'il avait inaugurée sera poursuivie sous la direction du chanoine Clamer, professeur au Grand Séminaire de Nancy. Le tome II de cette publication, qui est récemment paru (1), est dû tout entier à sa plume. C'est un fort volume de 757 pages, consacré au *Lévitique*, aux *Nombres* et au *Deutéronome*.

La tâche entreprise était rude. Les livres du Pentateuque comptent, à bon droit, parmi ceux dont l'exégèse est des plus délicates, car il est impossible de les expliquer sans aborder d'épineux problèmes de critique littéraire. Moins commentés que la Genèse et l'Exode, ne traitant, pour une très grande part, que de rituel et de liturgie, les trois derniers livres du Pentateuque supposent, chez leur commentateur, en plus d'une critique avisée, une érudition étendue et un juste sens des accointances possibles entre Israël et les peuples voisins.

Les trois introductions, d'une bonne vingtaine de pages chacune, sont particulièrement intéressantes en ce qui concerne le problème critique et la valeur historique de l'ouvrage, et aussi pour l'exposé synthétique de la doctrine de chaque livre.

Problème critique et valeur historique, sans se confondre, sont des questions tributaires l'une de l'autre : car l'historicité s'expliquera et se défendra différemment selon que l'on fera remonter tel passage à Moïse lui-même, ou que l'on y verra une production d'époque plus récente, se rattachant plus ou

(1) *La Sainte Bible*, tome II : A. Clamer, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome* (15 × 22), IV, 757 p., Letouzey, 1940.

moins étroitement au mosaïsme. M. Clamer utilise, pour l'examen de ces problèmes, une méthode d'exposition tout objective. Il rappelle les principales positions adoptées par les critiques non catholiques, notant soigneusement les points communément admis, les divergences parfois très profondes qui règnent entre eux et les phases diverses par lesquelles passe successivement une théorie comme celle de Wellhausen, adoptée, critiquée, complétée, dépassée, remaniée et parfois répudiée dans ses conclusions comme dans ses principes. En face de ces critiques, dits « indépendants », M. Clamer montre l'effort des critiques catholiques. Ceux-ci s'accordent à proclamer la mosaïcité du Pentateuque, bien qu'ils l'entendent de façon assez différente. La réponse de la Commission biblique, du 27 juin 1906, a tracé aux exégètes catholiques une ligne de conduite et a jalonné la voie qu'ils doivent suivre pour rester fidèles aux enseignements de la Tradition. Mais elle n'a pas entendu trancher tous les problèmes, ni dispenser d'un effort persévérant pour résoudre les questions que pose inéluctablement une critique attentive. M. Clamer expose, avec un soin minutieux, les principales suggestions des auteurs catholiques : tous leurs essais n'ont pas été également heureux ; ici ou là, certains faux-pas ne furent point évités ; avec plus ou moins de hardiesse ou d'assurance, quelques auteurs formulent leurs hypothèses et inaugurent des voies nouvelles.

Cet exposé objectif des opinions paraîtra peut-être trop impersonnel. On aimerait, certes, en terminant la lecture de l'introduction, posséder avec plus de netteté l'opinion de M. Clamer. Je crains que le lecteur moyen, celui qui n'est guère initié à ces problèmes de critique, ne sorte de ces exposés avec une impression vague de gêne et d'incertitude, sans trop savoir à quelle conclusion s'arrêter.

Je n'ignore pas que M. Clamer navigue entre des écueils et que sa marche, parfois sinueuse, doit être prudente. On le sent préoccupé avant tout de maintenir à la fois les exigences de la Tradition sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque, et l'apport positif que, malgré des outrances évidentes, on peut découvrir dans de longues études critiques qui n'ont pas été sans objet. L'auteur sent bien que la question du Pentateuque est trop complexe et trop nuancée pour que le dernier mot soit dit : et il ne veut pas fermer la voie aux critiques catholiques, dont le labeur loyal fera jaillir progressivement une plus grande lumière.

Aussi bien, n'est-ce pas tant une solution d'ensemble que l'on demandera à M. Clamer, bien que dans ses introductions il

examine de près la valeur des arguments de la critique indépendante, qui se présentent de manière spéciale pour chacun des trois livres étudiés. Mais en fouillant ses commentaires, on glanera de nombreuses suggestions, au fur et à mesure que les passages commentés s'y prêteront, concernant la facture littéraire d'un morceau composite, le développement ultérieur d'une prescription mosaïque, l'insertion plus récente d'un morceau adventice, les adaptations à une époque nouvelle d'institutions anciennes.

M. Clamer note avec assez de justesse, à propos du Lévitique, que « la question de savoir si Moïse est vraiment l'auteur et le codificateur des lois contenues dans le Pentateuque l'emporte sur celle de savoir s'il en est le dernier rédacteur », et il s'emploie dans son commentaire, avec un rare bonheur, à établir l'antiquité en Israël d'institutions et de rites que les critiques indépendants rajeunissent très arbitrairement.

Sur la doctrine des livres étudiés par lui, M. Clamer nous fournit d'excellentes études : par exemple, sur le concept de la sainteté dans le Lévitique et sur les sacrifices ; sur les rapports entre rites mosaïques et rites ethniques (à propos des Nombres) ; sur le culte intérieur et extérieur (à propos du Deutéronome).

Le commentaire est très riche. Il fallait à l'auteur une grande connaissance de l'Orient biblique pour disserter avec tant d'érudition sur les objets si disparates que lui offraient la législation et le rituel d'Israël. L'apport des récentes découvertes (textes des inscriptions, tablettes et papyrus ; objets fournis par les fouilles) et des études des exégètes, archéologues et ethnologues est méthodiquement exploité. De larges aperçus sont fournis sur le sens religieux des prescriptions et la signification des rites. Nous pensons, par exemple, à l'étude si fouillée du rituel de l'expiation dans le commentaire sur le Lévitique.

Les livres du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome peuvent, à cause de leur objet et des particularités littéraires de leur rédaction, décourager plus d'un lecteur. Et pourtant leur connaissance est indispensable à qui veut, par l'étude de ses institutions, pénétrer l'esprit d'Israël. Mais pour ne pas s'égarer dans le dédale de ces prescriptions, un guide est indispensable. Osons dire que, jusqu'à présent, le lecteur français aurait eu peine à trouver un introducteur complaisant et érudit à la législation mosaïque. Désormais, nos vœux sont comblés au-delà de toute espérance. L'ouvrage de M. Clamer est de ceux qui enrichissent leur lecteur par les mille notions précises

qu'ils lui fournissent et aussi par les réflexions qu'il suscite en eux sur des sujets de premier plan.

En marge de l'Ancien Testament, nous devons citer l'ouvrage consacré par le Docteur Contenau à « *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens* (1) ». L'auteur, qui est conservateur des Antiquités orientales au Musée du Louvre, est un spécialiste bien connu pour ses nombreuses publications. Il nous fournit ici, par une excellente vulgarisation, une documentation très précieuse sur les pratiques divinatoires des Assyro-Babyloniens. Il établit, dès le début, les principes qui servent à l'interprétation des présages, spécialement le procédé d'analogie. Il examine le rôle joué par les vapeurs, les narcotiques et les stupéfiants pour procurer l'extase du voyant ; il nous montre comment se fait le recrutement des devins, il nous conduit à leur école, nous parle de leurs livres d'initiation, vrais recueils d'observations divinatoires et de formules d'oracle groupées de façon assez artificielle. Nous voyons comment se constituaient, en partie pour leur usage, les bibliothèques officielles de jadis.

Une seconde partie débute par un tableau d'ensemble des procédés de la mantique, dont l'auteur étudiera ensuite le détail en divers chapitres, empruntant de nombreux exemples aux tablettes babyloniennes. On y lira des choses savoureuses et inattendues. On attribuait une importance spéciale à l'hépatoscopie (examen du foie).

Comme tout se tient, le Docteur Contenau doit, pour bien comprendre et pour bien faire comprendre la doctrine et les pratiques divinatoires d'Assyro-Babylonie, les comparer aux institutions parallèles des peuples voisins (y compris Canaan) ou même d'autres peuples antiques ou modernes. Il indique aussi dans quelle voie pourront s'orienter les recherches des savants pour compléter nos connaissances sur la mantique d'Assur et de Babylone. Une très abondante bibliographie orientera le lecteur mis en goût par cet ouvrage consacré à la divination assyro-babylonienne.

*
* *

L'exégèse du N. T. s'enrichit de deux volumes parus en des collections estimées : *Verbum Salutis* et *Etudes Bibliques.*

---

(1) G. Contenau : *La divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, 14 × 23, 379 p., ill., Payot, 1940.

Le P. Huby est un exégète disert, aimable et séduisant. Il expose les richesses de l'*épître aux Romains* (1) avec une limpidité et une simplicité qui frappent en matière parfois si complexe. L'auteur n'oublie jamais à quel public il s'adresse. Mais s'il fait de la vulgarisation, dans le sens le meilleur du mot, il ne sacrifie jamais à la facilité la solidité du fond. Son ouvrage est très travaillé : on s'en aperçoit en constatant la richesse de ses analyses et en le suivant dans l'étude plus précise de tel ou tel point de doctrine (par exemple, la justification d'après saint Paul). Les notes expriment le point de vue grammatical qui commande l'exégèse, renvoient aux auteurs préférés (Lagrange, Cornély, Prat, Sandlay-Headlam, Lietzmann), fournissent les renseignements de l'érudition. L'auteur n'omet pas à l'occasion d'évoquer du Bos, Claudel, Kirkegaard, etc.

Le commentaire est précédé d'une solide introduction de 34 pages : l'épître aux Romains fut écrite de Corinthe, au début de 57 ou de 58, à l'église de Rome, composée surtout de Gentils, mais comportant toutefois de nombreux fidèles d'origine juive. Cette lettre fut écrite à l'occasion du projet formé par l'apôtre de passer par Rome en se rendant en Espagne. Ce n'est pas un écrit de polémique contre les judaïsants, mais un large exposé doctrinal sur le salut par la foi à l'Evangile.

L'ouvrage s'achève par une note substantielle de huit pages sur les chapitres XV et XVI et sur la doxologie finale : problème de critique très étudiée.

Ajoutons que ce livre est bien écrit et agréablement présenté : *Tolle et lege !*

M. Chaine nous présente un certain nombre d'*Epîtres catholiques* (2) : la seconde épître de saint Pierre, les épîtres de saint Jean, l'épître de saint Jude. Son livre se recommande par les mêmes qualités que le volume qu'il consacrait douze ans plus tôt à l'épître de saint Jacques. L'auteur explique par suite de quelles circonstances il ne lui a pas été possible de rédiger lui-même le commentaire de la première épître de saint Pierre que M. Gelin publiera en un volume spécial de la même collection. Pour l'ensemble de la critique textuelle des épîtres catholiques, il renvoie au volume du P. Lagrange sur *La Critique textuelle du N. T.*, p. 529-578. M. Chaine, qui a donné en tête

(1) J. Huby, *Epître aux Romains*, traduction et commentaire ; *Verbum Salutis* X, 12 × 18, VIII-528 p., Beauchesne, 1940.

(2) J. Chaine, *Les épîtres catholiques*, la IIe Épître de S. Pierre, les Épîtres de S. Jean, l'Épître de S. Jude (coll. *Etudes Bibliques*), 16 × 25, XVI-351 p., Gabalda, 1939.

de son ouvrage la bibliographie d'ensemble, aborde l'étude des épîtres dans l'ordre de la *Vulgate* : IIe de Pierre, épître de Jean, épître de Jude. Une autre disposition aurait eu, si elle avait été possible, ses avantages, car « les cinq épîtres publiées dans ce volume, note M. Chaine, forment comme deux mondes » : les épîtres de saint Jean et, d'autre part, la IIe de Pierre et celle de Jude.

Les introductions suivent habituellement ce plan : données de la tradition (rapprochements textuels avec la littérature chrétienne des deux premiers siècles, canonicité, authencité) ; données de l'épître (vocabulaire et style ; comparaison avec les écrits canoniques similaires, authenticité, unité, circonstances de composition : destinataires, lieu d'origine, date). Quant au commentaire, il mérite tous les éloges jadis décernés au Commentaire de l'épître de saint Jacques. On ne saurait trop en louer la densité, l'information étendue, la science philologique, le souci des nuances. L'auteur utilise toutes les données qui permettent d'éclairer, par voie de comparaison, les idées exprimées, mais est en même temps scrupuleusement fidèle à rechercher le point de vue exact auquel se place l'auteur sacré dans un contexte déterminé.

M. Chaine placerait volontiers entre 70 et 80 la rédaction de l'épître de saint Jude. Il conclut à l'authenticité de l'épître et pense que Jude, apparenté au Seigneur et à Jacques (le Mineur), ne serait pas à identifier avec l'apôtre du même nom. L'auteur, qui est juif, connaissait bien le grec (ou utilisait un secrétaire très au courant de cette langue). Il s'adressait à des gentils et les mettait en garde contre des faux docteurs, qui pourraient être à rechercher « parmi les plus anciens théoriciens de la gnose chrétienne ».

La seconde épître de saint Pierre serait à peu près de la même époque, mais légèrement postérieure. Elle viserait les mêmes erreurs, mais plus poussées. Elle utilise très abondamment l'épître de saint Jude. Son auteur serait un juif helléniste cultivé, se donnant pour l'apôtre Pierre par un procédé de pseudonymie « justifiée par une mission ou une situation qui permettait, étant donnés les procédés littéraires du temps, de parler de la sorte ». Cette mission ou cette situation sont expliquées comme suit : « On pourrait supposer sans invraisemblance que l'auteur a reçu une mission, sinon de Pierre avant sa mort, au moins d'une autorité religieuse, ou que lui-même détenait une telle autorité. Peut-être était-il disciple de Pierre. En tout cas, il entend bien se rattacher à Pierre. Il se recommande de Paul (III, 15) et utilise l'épître de Jude. Il transmet

un enseignement apostolique et l'exprime de la manière qui pouvait le rendre le plus efficace » (p. 31). M. Chaine mène fort habilement sa dissertation et fait valoir au mieux son point de vue. Il ne sera pas surpris que nous hésitions pourtant à souscrire à ses conclusions dont, au demeurant, il ne nie pas, en certains points, le caractère conjectural.

Il nous permettra aussi de trouver qu'il se débarrasse un peu cavalièrement, à l'aide d'un exposé bien sommaire, de l'épisode de l'ânesse de Balaam, tel qu'il figure dans le livre des Nombres. Nous ne croyons pas qu'il ait aucunement démontré cette conclusion : « On ne peut donc pas dire que l'auteur du Pentateuque l'affirme comme historique » (p. 74).

Le commentaire de la seconde épître de saint Pierre renvoie à celui de l'épître de saint Jude. Cet écrit soulève la délicate question des emprunts. Voici comment M. Chaine en envisage la solution : « L'esprit qui adhère à la révélation n'est pas une *tabula rasa* et la révélation peut coexister en lui avec des idées, des conceptions humaines vraies ou fausses qui ne lui sont pas contraires, mais qui dépendent de la civilisation, du milieu et sont susceptibles de changement. L'auteur inspiré ne peut enseigner l'erreur, nous savons que son enseignement est parole de vérité. Mais s'adressant d'abord aux hommes d'une époque, il doit employer un langage qui lui permette d'être compris, et lui-même d'ailleurs n'exprime son enseignement et la vérité révélée qu'en se servant des données dont il dispose et qui sont celles de son temps. Il est donc capital et nécessaire de distinguer les vérités que l'auteur enseigne et les données, les images dont il se sert pour les exprimer. C'est ainsi que Jude utilise la *haggada*, l'*Assomption de Moïse*, *Hénoch*, non pas, certes, qu'il fasse objet de ses affirmations les allusions ou les traits précis qu'il leur emprunte, mais il s'en sert pour énoncer son enseignement touchant la culpabilité des faux docteurs et le châtiment qui les attend. Il suffit de voir ce que l'auteur entend affirmer pour se rendre compte que les affinités de l'épître avec la littérature apocryphe et ses légendes ne comportent aucune difficulté dogmatique ». (p. 279-280).

Les trois épîtres de saint Jean « font un tout admirable, théologique et mystique ; l'aigle nous entraîne dans les hauteurs, mais son regard suit quand même les choses de la terre ; il contemple Dieu-amour, mais sait très bien quelle est la conduite de Gaius et de Diotréphès ». M. Chaine estime que la Ire épître de saint Jean serait rédigée peu après le quatrième évangile, dans la dernière décade du premier siècle ; il inclinerait à penser que la IIe épître (adressée à une église) et la

III[e] épître (qui a pour destinataire un particulier du nom de Gaius) seraient composées après l'an 90 et postérieurement à la I[re] épître.

L'auteur établit l'authenticité joannique des trois épîtres. Cette conclusion est le résultat d'une enquête diligente menée en confrontant les attestations traditionnelles, en scrutant soigneusement les indices fournis par les écrits considérés en eux-mêmes, et aussi en établissant les étroites ressemblances de langue et de doctrine qui donnent un air de famille à tous les écrits de l'apôtre saint Jean. C'est surtout à propos de la I[re] épître et de sa parenté avec le quatrième évangile, que cette comparaison est établie avec précision et minutie. M. Chaine y déploie sa compétence toute particulière pour les questions de philologie et d'analyse littéraire.

L'unité d'auteur de la I[re] épître de saint Jean est maintenue contre les hypothèses peu fondées de certains critiques. Au verset des trois témoins célestes, le célèbre comma joannique, (v, 7), sont consacrées douze pages dont on appréciera la riche documentation et la limpidité de l'exposé.

Le but de cette épître est « d'exhorter les destinataires (sans doute un cercle d'églises de l'Asie Mineure) à prendre davantage conscience de la grandeur et des obligations de la vie chrétienne » ; pour les y pousser, il les met en garde contre les faux docteurs aux tendances gnostiques. Son enseignement sur le Christ semble viser les erreurs de Cérinthe.

Au sujet de l'Antichrist et de la « dernière heure », M. Chaine polémique contre des auteurs tels que Allo, Bonsirven, Buzy, Rigaux, dont il estime les opinions trop peu fondées ou trop dominées par un souci d'harmonisation. Mais la position adoptée par M. Chaine sera loin de rallier tous les suffrages. Nous citons ses propres termes : « L'explication la plus simple n'est-elle pas de reconnaître que les apôtres, espérant fermement la parousie, la désiraient et l'escomptaient comme prochaine... (Jean) donne une opinion sur la dernière heure, mais pas un enseignement. S'il argumente, c'est simplement pour motiver une manière de voir qui demeure conjecturale... Le tout est de ne pas voir un enseignement là où l'auteur inspiré ne donne qu'une opinion » (p. 167-168).

Ce volume touche, on le voit, à des points d'herméneutique et d'exégèse particulièrement délicats. Sur bien d'autres passages, les opinions s'affrontent. On aura toujours profit à consulter M. Chaine et à utiliser l'abondante documentation fournie par lui. Même là où l'on croira devoir adopter une autre

solution, on gagnera à fréquenter un esprit lucide, qui montre dans l'exégèse tant de finesse psychologique jointe à tant d'érudition.

Nous terminerons cette chronique par l'examen de deux ouvrages qui touchent au moins partiellement à des sciences annexes, et qui ont pour les exégètes un réel intérêt.

Le P. Braun nous parle du *Linceul de Turin* et de l'*Evangile de saint Jean* (1). Le problème du Saint-Suaire est désormais posé devant le grand public et les défenseurs de l'authenticité ne sont pas loin de considérer la question comme résolue. Etonné de certaines affirmations qui ne lui paraissaient pas justifiées du point de vue de la simple exégèse, et même inquiet d'une certaine façon d'interpréter les textes, qui ne lui semblait pas sans conséquences assez graves (par exemple pour l'accord de saint Jean et des synoptiques, ou pour la façon d'exposer le récit évangélique de l'ensevelissement et de la sépulture du Seigneur), le P. Braun a voulu, après une brève page de critique textuelle, étudier le sens exact de certaines expressions : *othonia* (linges), *déô* (lier), *soudarion* (voile distinct, sorte de mouchoir, posé sur le visage), *aloé* (bois d'allogoche).

Après cette enquête à la fois philologique et historique, le P. Braun montre comment il entend l'accord entre saint Jean (qui décrit un ensevelissement en règle, quoique un peu hâtif) et les synoptiques : d'après le récit de ceux-ci, les saintes femmes ne viennent pas au tombeau oindre tout le corps de Jésus pour un second et définitif ensevelissement ; leur but est simplement de répandre sur la tête et les cheveux du Seigneur par exemple, de nouveaux parfums : onction partielle, faite par piété envers le défunt. En établissant ces conclusions, le P. Braun s'en prend aux exposés différents du sien présentés par Renié, Lévesque, Vignon, Cordonnier.

Sortant de l'exégèse proprement dite, le P. Braun, dans un chapitre sur *le Linceul de Turin* et *l'Evangile de saint Jean*, présente un certain nombre de difficultés au sujet de l'authenticité du Suaire, spécialement du point de vue de l'histoire et de l'examen de la relique. Un complément de quatre pages verse au dossier du Saint-Suaire un nouvel élément. Il s'agit de suggérer par un exemple comment le négatif du Saint-Suaire aurait pu être obtenu par une voie tout autre que celle que supposent les partisans de l'authenticité. La question est singu-

(1) F. M. Braun, O. P. : *Le linceul de Turin et l'évangile de S. Jean*, étude de critique et d'exégèse, 16 × 23, 76 p., 12 fr., Casterman, 1939.

lièrement complexe et nous laissons aux compétences le soin de juger de la valeur de cette dernière expérience. Quelque opinion personnelle que l'on puisse avoir sur la question, — le P. Braun, qui n'avait aucune idée préconçue au début de son travail, est certes maintenant peu favorable à l'authenticité, — on remerciera l'auteur d'avoir fourni, du point de vue exégétique, des éléments d'appréciation dûment contrôlés.

Au titre de la géographie des pays bibliques, nous citerons dans cette chronique le *Manuel* de *géographie du Proche-Orient* de MM. Dubertet et Weurlesse (1). Ce volume, subventionné par le Haut-Commissariat en Syrie, est dû à la collaboration de deux jeunes savants, et aussi aux concours bienveillants qu'ils ont sollicités pour l'étude du climat, de la flore et pour la documentation photographique. Il s'agit de donner aux jeunes étudiants libanais et syriens et à un public plus étendu, une connaissance plus complète de leur pays, qui possède une vraie unité géographique. Cette première partie du « Manuel » replace Syrie et Liban dans leur cadre géographique naturel ; une seconde partie doit, plus tard, décrire de façon détaillée les régions diverses de ces deux pays.

Nos auteurs étudient la structure et le relief, le climat, le régime des eaux, la flore et la faune. Après des généralités sur la vie humaine dans ces régions, un large aperçu historique nous permet de suivre le sort des populations bigarrées de la péninsule arabique, des origines de l'Islam à nos jours (Turquie, Syrie et Liban, Palestine et Transjordanie, Arabie, Irak, Iran). Ce « Manuel » est très abondamment illustré ; il n'a rien de sec et il fourmille d'indications utiles. Il peut contribuer à fournir une connaissance exacte du Proche-Orient.

Louis Soubigou.

---

(1) L. Dubertet et J. Weurlesse, *Manuel de Géographie : Syrie, Liban et Proche-Orient*, 1re partie : *la Péninsule arabique* : 18 × 25, 193 p., Ili., Imprimerie catholique, Beyrouth, 1940.

DROIT CANONIQUE

Le R. P. Felix Cappello, S. J., professeur à l'Université pontificale grégorienne de Rome, a commencé, après la promulgation du Code de droit canonique, la publication d'une série d'ouvrages destinés à faire connaître aux étudiants des séminaires ou des Facultés de théologie des Universités catholiques la nouvelle législation ecclésiastique. Mentionnons en particulier : le *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis, juxta codicem juris canonici*, en 3 volumes ; le *Tractactus canonico-moralis de censuris, juxta codicem juris canonici*, en 1 volume de plus de cinq cents pages ; la *Praxis processualis ad normam codicis et peculiarium S. Sedis instructionum*, éditée en 1940, chez l'éditeur Marietti, de Turin, comme les ouvrages précédents (1). Ajoutons à cette liste deux travaux exclusivement juridiques : une *Summa juris publici ecclesiastici* en un fort volume et une *Summa juris canonici in usum scholarum concinnata*, en 3 volumes, excellent résumé didactique du Code, publié à partir de 1932.

Mais le travail le plus important du professeur de la Grégorienne reste son Traité canonique et moral des sacrements. En 1938, l'auteur en a entrepris une refonte presque totale, développant ou mettant au point certaines parties. Il a tenu compte des travaux sacramentaires ou canoniques parus depuis les éditions antérieures, il a mis certaines conclusions ou interprétations en harmonie avec les interprétations authentiques de la Commission pontificale et les décisions officielles des dicastères romains ; les références sont à jour et certaines discussions ou controverses entre moralistes sont éclairées par les découvertes ou les résultats obtenus par la médecine, la chirurgie ou la psychanalyse. Ces changements apparaissent spécialement dans le troisième volume consacré au mariage. Il comprend dorénavant deux parties : la première, la seule que nous ayons sous les yeux, traite dans ses 676 pages des notions fondamentales relatives au mariage (nature, institution, propriétés), du pouvoir de l'Eglise et de celui de l'Etat en cette matière, de la promesse de mariage, des préliminaires au contrat-

(1) On peut les trouver à la librairie P. Lethielleux.

sacrement (examen sur l'état libre, proclamation des bans, consentement des parents, préparation des futurs conjoints), des empêchements matrimoniaux en général (notion, cessation, dispense), des empêchements prohibants ou dirimants en particulier.

On constate chez l'auteur le souci de présenter, avec le plus d'exactitude et de clarté possible, d'après la doctrine catholique, les principes fondamentaux du droit au sujet du mariage, institution d'origine divine, contrat soumis nécessairement à certaines lois posées par Dieu, contrat-sacrement chez les chrétiens. A ce point de vue, le P. Cappello a utilisé des travaux juridiques récents, écrits par des juristes laïques faisant autorité. Les principales additions qui ont été faites concernent les dispenses matrimoniales, en particulier celle *super rato et non consummato*, le consentement matrimonial, les empêchements d'impuissance (licéité ou illicéité de certaines opérations chirurgicales modernes examinées en fonction de la loi divine et aussi des progrès de la médecine et de la chirurgie), de parenté légale, etc. On est heureux de constater le soin avec lequel l'auteur nous indique la position prise par la législation civile des pays d'Europe, des États-Unis, de l'Amérique du Sud, en regard des empêchements de mariage (âge, profession religieuse, ordres sacrés, disparité de culte, etc.).

Inutile de souligner longuement avec quelle compétence, quelle clarté dans la pensée et dans la phrase, quel ordre logique, l'auteur traite, plus spécialement en canoniste, les questions concernant le mariage. Il cherche à être complet, en tenant compte des travaux contemporains et des décisions du Saint-Siège ; pour les points discutés entre moralistes, il expose sobrement les opinions en présence et motive toujours le choix qu'il fait. Pour répondre aux désirs exprimés par ses élèves, et aussi dans l'intention de faciliter leur tâche aux membres des officialités diocésaines ou de la chancellerie épiscopale, le R. P. Cappello vient d'éditer l'année dernière, chez Marietti, une *Praxis processualis ad normam codicis et peculiarium S. Sedis instructionum.* Ce volume in-8º de 222 pages, au prix de 14 lires italiennes, n'est pas un exposé ou un commentaire juridique du Livre 4 du Code sur les procès. L'auteur emprunte seulement au droit canonique les notions ou les règles judiciaires nécessaires à son but particulier et les indique rapidement. Il vise à la pratique, c'est-à-dire qu'il trace la marche à suivre dans un procès, il fournit des modèles pour la rédaction des actes (permission de l'autorité épiscopale, citation des parties, prestation du serment, interrogatoires à faire subir,

examen des témoins, sessions du tribunal, discussion écrite de la cause, rédaction et publication de la sentence, recours en appel, transmission des actes du procès au tribunal de seconde instance, etc...) Huit chapitres dans ce formulaire juridique; ils sont consacrés à la procédure à suivre dans les procès judiciaires proprement dits, dans les procès soit ordinaires soit sommaires relatifs au mariage, dans les procès dits *super rato et non consummato*, d'après l'Instruction du 27 mars 1929, dans les procès dits administratifs (canon 2142 ss.) ou purement disciplinaires relatifs à l'enlèvement de leur charge aux curés amovibles ou inamovibles, aux clercs qui ne gardent pas la résidence ; dans les procès intentés en raison d'un délit commis, dans les procès qui ont pour objet la validité de l'ordination aux ordres sacrés ou l'existence des obligations inhérentes à l'ordre sacré reçu (Instruction de la Congrégation des sacrements du 9 juin 1931). Le dernier chapitre traite des règles à suivre dans n'importe quel autre procès à instruire par la voie administrative ; par exemple s'il s'agit d'un différend entre le chapitre de l'église cathédrale et le curé d'une autre paroisse de la ville à propos des funérailles d'un chanoine dans l'église de cette paroisse.

Les membres (juges, promoteurs, défenseurs du lieu, avocats, notaires) des officialités diocésaines trouveront dans l'ouvrage du P. Cappello des renseignements sûrs et précis touchant la conduite d'une procédure judiciaire ou administrative et ils n'apprécieront pas moins le formulaire très complet qui facilitera leur tâche. Le livre IV du Code de droit canonique est, en raison même de sa matière techique et touffue, la procédure canonique, l'un des plus difficiles à commenter et à présenter aux débutants dans l'étude de la législation ecclésiastique. L'on sait que dans ces vingt années qui ont suivi la promulgation par l'Eglise de son Code législatif, deux sortes d'ouvrages surtout ont été publiés à son sujet : des Cours de professeurs pour les étudiants en droit et des travaux d'ensemble ou des monographies plus approfondis ou plus érudits dus à la science des historiens ou des canonistes spécialisés. *Le Commentaire du Code du droit canonique à l'usage des écoles*, *Commentarium in Codicem Juris canonici ad usum scholarum*, du Père Guido Cocchi, Lazariste, professeur au collège de Brignole-Sale, destiné aux missionnaires, fut un des premiers à paraître en 1921. Il a rendu de précieux services même à certains prêtres encore assez peu au courant de la nouvelle législation canonique. Cours de professeur publié au fur et à mesure de son enseignement, utilisant des ouvrages analogues contemporains ou anté-

rieurs, il a tout naturellement les qualités et les avantages des manuels de ce genre : qualités d'ordre, de clarté, d'exactitude, de parfaite disposition typographique, comme il convient pour instruire des élèves. Au début de chaque titre du Codex, l'auteur donne un petit résumé des matières traitées, puis en tableaux synoptiques les canons qui s'y rapportent. Ces tableaux assez détaillés ont l'avantage de bien faire voir à l'élève la suite logique des divers canons et de constituer, partie par partie, comme une sorte de table des matières très développée du Codex, pouvant fournir en formule résumée un renseignement rapide. D'un autre côté, ces tableaux occupent un assez grand nombre de pages dans l'ensemble de l'ouvrage et paraissent faire double emploi avec le texte même des canons reproduit par fragments dans les explications qui suivent les schemata.

L'auteur suit pas à pas le Code, ne laissant passer aucun canon sans le citer, le paraphraser, l'expliquer au moins substantiellement. Son travail étant un travail d'initiation à la législation canonique, manque, en raison même de sa destination et de son but, de profondeur dans l'analyse, d'ampleur dans la discussion des opinions, de richesses bibliographiques, de références permettant une étude plus scientifique de telle ou telle question juridique.

Dans la troisième édition de ce *Commentaire*, le Père Cocchi est resté fidèle à la méthode suivie dès le début : mais il a enrichi ici et là, surtout dans le Livre II, ses explications du texte, de notices historiques fort utiles, de références plus nombreuses à des ouvrages de première importance. Egalement il achève de commenter certaines parties du Code, par exemple, la première partie du livre III : *De sacramentis*.

Le volume VII est consacré au livre IV du Code, c'est-à-dire à la procédure canonique. Peu de changements introduits dans sa troisième édition que nous avons sous les yeux. En appendice, après le texte de l'Instruction du 23 décembre 1929 de la Congrégation des Sacrements, relative à la compétence du juge fondée sur le quasi-domicile, celui de l'Instruction du 25 août 1936 concernant la procédure des actions en nullité de mariage (1). Absence des tableaux synoptiques dans le commen-

(1) En 1938, M. le chanoine Raoul Naz, professeur aux Facultés catholiques de Lille et directeur du Dictionnaire de droit canonique, a publié chez Letouzey et Ainé, une excellente étude juridique sur cette « Instruction » de la Sacrée Congrégation des Sacrements du 15 août 1936.

taire, d'ailleurs très didactique et assez complet, de la Pars 2ª du livre IV traitant des procès juridiques de béatification et de canonisation. Cette partie, comme la suivante (procès dits extrajudiciaires de déplacement des curés amovibles ou inamovibles, contre les clercs qui ne résident pas, qui sont concubinaires, contre les curés qui négligent leurs obligations, etc.), a été étudiée d'une façon moins détaillée que la première qui est d'ailleurs la plus fondamentale, la plus importante et la plus étendue, parce qu'elle s'occupe des procès judiciaires, des jugements en général (autorité judiciaire compétente, tribunaux ecclésiastiques divers, règles à suivre par le tribunal, des parties en cause, instances et actions judiciaires, introduction de la cause, *litis contestatio*, interrogations, preuves par témoins, par expertise, par écrit, par présomption, serment des magistrats, des témoins, causes incidentes, publications du procès, préparation du jugement, décision et sentence, voies de recours, appel, *restitutio in integrum*, frais de justice et assistance judiciaire, etc...). Les étudiants qui voudraient un commentaire plus approfondi et plus détaillé de cette partie du livre IV, pourront recourir soit au travail magistral publié en 1920, chez l'éditeur Marietti, sous le titre *De Processibus*, par le Père Noval ; soit à celui de Roberti, auditeur de Rote, *De processibus* (éd. 1926-1929). Rappelons à ce propos que la librairie Marietti a publié en 1935 un livre intitulé *Ordo judicialis processus canonici instruendi*, par Yvo Benedetti, très utile pour les officialités diocésaines.

F. Petit, A. A.

HISTOIRE

I. — *Un historien catholique :* Pierre de Labriolle

1° L'Homme (1874-1940).

Depuis trois mois il nous a quittés ; et son autorité de savant ne cesse pas de grandir, tandis que se grave plus profonde et plus douloureuse au cœur de ses amis l'image de cette âme juste et nuancée en toutes ses démarches.

Oui, en ces jours de deuil — et d'espoir aussi — où l'édition française demeure à peu près muette, où les périodiques de lettres et de sciences se remettent si timidement en train, quelques grands livres et quelques auteurs de sûr prestige se dressent plus haut, appellent et retiennent mieux la méditation qu'ils ne l'ont pu faire dans la période d'entre-deux guerres. Au premier rang de ces ouvrages sur lesquels enfin nos lecteurs français ont le loisir de s'arrêter longuement, je vois, sans conteste, la *Réaction païenne* de P. de Labriolle.

Faut-il dire que dans ces pages si denses à la fois et si affables, je le retrouve bien lui-même, avec ce sourire modéré, ce désir de justesse simple, cette grandeur d'âme discrète qu'il mettait en toute chose ?... Et je me rappelle alors tous ses titres, dont il aurait pu s'enorgueillir, sa carrière si brillante, et si tôt commencée : n'avait-il pas été, en 1895, à vingt et un ans, le plus jeune agrégé de France ? Et puis il était parti, héraut persuasif de l'intelligence française, vers cette Université Laval où les Canadiens de Montréal tenaient à accepter un de nos maîtres. Ses lauriers précoces ne l'enivraient point, ni les applaudissements qui fêtaient sa parole. Il réservait son attention délicate au foyer qu'il fondait déjà, et au travail érudit, à ce « labeur-historien » dont le vieux poète en prose Jean Lemaire de Belges a célébré les saines exigences. Bientôt il est choisi pour aller enseigner, à l'Université de Fribourg en Suisse, l'histoire de la littérature latine.

Ah ! la noble atmosphère de science et de conscience, que celle de Fribourg ! Dans l'Université internationale de ce canton catholique si généreux pour les travaux de l'esprit, l'entente pour la tâche commune de lumière n'a jamais cessé, depuis 1880, entre les « collaborateurs » suisses, irlandais, allemands,

français, espagnols, polonais, turcs (l'un de nous était né à Nazareth). Pour tous, quel bienfait que cette capitale intellectuelle, que cette émulation sereine des méthodes et des patries, et cette aide généreuse de culture, que nous nous prêtions les uns aux autres !

Consultez la bibliographie de la *Réaction païenne*, et vous verrez combien d'historiens étrangers ont autorité, auprès de l'historien français. Ses recherches personnelles ont été nombreuses et fécondes : il a la bonne grâce, la fierté bien placée de ne les faire jamais valoir aux dépens des autres chercheurs. Et puis, il a le mérite, bien personnel, de juger en même temps qu'il expose. Moraliste, mais tenant à distance les considérations générales de fantaisie, il étudie avec une attentive charité pour les âmes chaque cas de conscience, chaque conflit d'ordre intellectuel, politique, qui a pu se poser aux païens qui voyaient le progrès ardent du Christianisme. Aux maladresses des païens et des chrétiens aussi, il sourit sans insistance. Il prouve et il fait revivre la résistance acharnée de l'intelligence romaine et grecque à la foi nouvelle ; il sait mesurer les degrés d'aversion, d'incompréhension, de sympathie. Son empereur Julien, mystique, impressionnable, homme de lettres, est une résurrection étonnante de nuances et de fermeté ; et l'on se prend à relire, après les avoir lues et relues, ces pages si documentées et si affables, charitables à l'Apostat sans le justifier, charitables aux lecteurs sans un geste voulu pour les édifier ou les avertir.

Ce même accent, on l'avait connu, quelques années auparavant, dans sa vaste *Histoire de la Littérature latine chrétienne* où tant de science s'accompagnait d'une incessante invitation à continuer ses découvertes. Avec quel art doublement sincère : à la fois méthodique et spontané, il marquait l'originalité de la culture catholique ! Si la littérature chrétienne latine a reconquis désormais ses titres à l'estime des chercheurs et des penseurs, c'est bien lui qui a suscité cette revanche nécessaire et bonne.

...M'est-il permis de dire qu'à Pierre de Labriolle les épreuves familiales, simplement acceptées, et les joies méritées, n'ont point fait défaut ? Cruellement éteinte par la mort de sa jeune femme, la flamme de son foyer s'était rallumée, noblement heureuse, il y a vingt ans ; ses enfants nombreux et ses nombreux petits-enfants étaient, eux aussi, une large part de sa joie...

Pierre de Labriolle, modèle de vie droite, de savoir probe, de langage pur, de charité chrétienne et française, les historiens

de bonne volonté, à quelque nation qu'ils appartiennent, admirent votre exemple et en sont fiers. Puissent-ils, tous, s'y conformer !

Bordeaux. A. CHEREL,
professeur à la Faculté des Lettres.

♣ ♣ ♣

2° Les Œuvres.

Vincent de Lérins, en collaboration avec Ferdinand Brunetière. Un vol. in-16, Bloud, 1906.

Tertullien, de Poenitentia, de Pudicitia, texte, traduction, introduction et index (collection Hemmer-Lejay). (Ouvrage couronné par l'Académie française.) Un vol. in-16, Alphonse Picard, 1906.

Tertullien, de Praescriptione haereticorum, texte, traduction, introduction et index (même collection). (Ouvrage couronné par l'Académie française.) Un vol. in-16, Alphonse Picard, 1907.

La Vie de Paul de Thèbes et la Vie d'Hilarion, de saint Jérôme, avec une étude critique. Une broch. in-18, Bloud, 1907.

Saint Ambroise, un vol. in-12 de 332 p., Bloud, 1908.

The life and the Times of St Ambrose, transl. by H. Wilson. Un vol. in-12 de xxxv-294 p., B. Herder, St-Louis Mo., and London.

La Correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole. Une broch. in-18, Bloud, 1910.

La Crise Montaniste. (Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.) Un vol. in-8° de xx-607p., Ernest Leroux, 1913.

Les Sources de l'Histoire du Montanisme. Un vol. in-8° de CXXXVIII-279 p. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) Ernest Leroux, 1913.

Histoire de la Littérature latine chrétienne. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) Un vol. in-8° de VIII-765 p., édit. Les Belles-Lettres, 1920.

History and Literature of Christianity from Tertullien to Boetius, transl. by H. Wilson. Un vol. in-8° de XXIII-556 p., London and New-York, Kegan Paul.

Les Satires de Juvénal, texte critique et traduction française, en collaboration avec F. Villeneuve. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, 250 p., Paris, 1921.

Les Confessions de Saint Augustin, texte critique et traduction française (deux vol. in-12, même collection), 1925-1926. (Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.)

Saint Augustin, Soliloques. Collection Ecrits Intimes. Un vol. in-8° de 180 p., édit. de la Pléiade, 1927.

Les Satires de Juvénal. Etude et Analyse (Les chefs-d'œuvre de la littérature expliquée). (Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.) Un vol. in-12 de 368 p., Mélottée, 1932.

La Polémique antichrétienne primitive, du Ier au Ve siècle. Un vol., Gabalda, 1931.

La Réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle. Un vol. in-8° de 520 p., L'Artisan du Livre, 1934.

HISTOIRE DE L'EGLISE, sous la direction de A. Fliche et V. Martin :

Vol. III : *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, en collab. avec J.-R. Palanque, 540 p., Bloud et Gay, 1936 ;

Vol. IV : *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, en collab. avec Louis Bréhier et G. de Plinval, 612 p., Bloud et Gay, 1937.

ŒUVRES DE SAINT AUGUSTIN, édition de la Bibliothèque augustinienne :

Vol. V : *Dialogues philosophiques*, II. *Dieu et l'âme* (Soliloques, De immortalitate animae, De quantitate animae). Texte, traduction, introduction et notes. Un vol. in-12 de 417 p., Desclée de Brouwer, 1939.

Il collabora à de nombreuses revues :

Bulletin d'Ancienne littérature et d'Archéologie chrétienne, publié sous sa direction.

Revue critique.

Revue d'histoire de la Philosophie.

Revue des Questions historiques.

Au *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie*, il a donné l'article *Augustin d'Hippone*, col. 440-473..

♣ ♣ ♣

II. — HISTOIRE DU CHRISTIANISME (1)

Voici la fin, semble-t-il, du troisième volume de cette histoire qui doit en comprendre quatre (d'après un billet joint au fascicule 25, la publication des *Tables* de ce volume « aura lieu dès que les circonstances le permettront »). On connaît le caractère particulier de cette œuvre qui se présente matériellement sous un format imposant, in-4°, beau papier, large impression, illustrations variées et soignées ; l'auteur veut atteindre, non des spécialistes, mais un large public. Il écrivait dans la préface du premier volume en 1931 : « L'histoire de notre pays appartient à tous les Français et celle de l'Eglise à tous ses enfants. Il est naturel qu'ayant composé d'abord un récit bref et clair à l'usage des étudiants en théologie, nous tentions maintenant de lui donner suffisante ampleur pour qu'il intéresse tous les baptisés, avides de connaître l'histoire de leur mère. Sans doute insistons-nous sur les discussions dogmatiques et sur le développement des institutions. Mais notre exposé n'est point tellement serré ni technique qu'il soit réservé aux ecclésiastiques. Nous vivons à une époque où tous veulent avoir pleine conscience de leur foi. Peut-être à un laïque est-il plus facile d'y parvenir dans le cadre vivant de l'Histoire. Au surplus, les questions d'apologétique seront discutées chaque fois qu'il le faudra. » Et au début du t. III, en 1936, il exprimait le souhait d'achever « rapidement cette Histoire du Christianisme, lisible pour tous, et tout semble susceptible d'éclairer l'évolution des institutions et des mœurs ». Et il ajoutait : « Au séminariste et à l'humble vicaire, à l'homme du monde et au professeur, au religieux et à la moniale nous dédions ces pages où, sans souci d'une fausse Apologétique, avec la volonté d'être vrai et toujours loyal, nous exposons les plus délicates questions : cette prise de contact entre la sainte Eglise et le monde moderne ». L'œuvre est parfaitement adaptée à son but.

Le premier volume était consacré à l'*antiquité* (I-VIIe s.) ; le second au *Moyen Age* (VIII-XIVe s.) ; le troisième aux *temps modernes* (XIVe-XVIIe s.). C'est la fin de ce troisième volume que contiennent les quatre présents fascicules. Ces derniers fascicules étudient l'état d'esprit français de Montaigne à

(1) Dom Charles POULET, O. S. B., *Histoire du Christianisme ;* Temps modernes (suite), fascicules XXII-XXIII, p. 1041-1296 (1939) ; fasc. XXIV-XXV p. 1297-1534 (1940) ; in-4° (22 × 28), chez Beauchesne, par souscription, 28 fr. la fascicule.

Pascal (l. XV) ; la lutte contre l'étatisme de Philippe II d'Espagne à Louis XIV (l. XVI) ; le jansénisme (l. XVII) ; le protestantisme au xviie s. (l. XVIII) ; les Missions à l'époque moderne (l. XIX) ; la spiritualité aux xvie et xviie s. (l. XX) ; l'histoire de l'art moderne chrétien (l. XXI) ; ici, le sous-titre : Première partie, laisse entendre qu'une seconde a été envisagée, contenant sans doute l'art au xviie s.

Il faut louer sans réserve l'esprit dans lequel cet ouvrage a été conçu et réalisé. Les relations officielles des Etats avec l'Eglise, qui ont souvent trop exclusivement parfois retenu les historiens, sont ici étudiées avec sobriété, au profit des idées, des institutions, des pratiques chrétiennes. Le livre XV « de Montaigne à Pascal » est copieux (p. ???-1030) et suggestif. Les trois chapitres sur le jansénisme (l. XVII, p. 1189-1281) exposent les faits et les doctrines avec clarté et largeur de vue, sans se perdre dans le maquis des discussions byzantines qui caractérisèrent cette lutte où l'on vit tant de mesquineries. Dom Poulet rédige lui-même la plupart des chapitres de son ouvrage, notamment ceux qui traitent des questions de premier plan, afin de maintenir une réelle harmonie entre les parties. Il cède cependant la plume à d'autres au besoin ; il a ici fait appel au R. P. Brou, S. J. pour les missions; au P. Molien, de l'Oratoire, pour la spiritualité, à cause de la place qu'y tient l'école bérullienne ; au chanoine David, pour l'étude de l'art chrétien moderne. Ce dernier sujet est traité avec ampleur, comme il convenait à la Renaissance, et embrasse l'Orient comme l'Occident.

S'il est permis d'exprimer un regret à propos de ce troisième volume, c'est qu'on n'ait pas fait pour les Eglises séparées elles-mêmes ce qu'on a fait pour l'art et les églises de pierre, et qu'on n'ait pas consacré quelques pages à leur vie intime ; sans doute elles sont séparées ; c'est le malheur des temps qui en est en grande partie responsable ; elles n'en ont pas moins de réels mérites en des conditions difficiles parfois héroïques. Exposer cela, même avec des sympathies, n'est pas approuver la séparation ; peut-être même est-ce un moyen très efficace de la combattre. Le titre de l'ouvrage, Histoire du Christianisme, permettait ce développement, s'il ne l'imposait pas.

J. D'A.

♣ ♣ ♣

III. — VIE DE SAINTS

1. La vie de saint Martin reste fort obscure, malgré le récit en 27 chapitres qu'en fit Sulpice Sévère, récit écrit du vivant du saint et publié au lendemain de sa mort (397). Omer Englebert (1) n'a pas essayé d'en démêler les énigmes dans cette petite plaquette. Il connaît évidemment les sources, avant tout l'œuvre de Sulpice Sévère et quelques autres documents anciens ; il connaît aussi les travaux modernes, et il n'ignore pas les problèmes que posent ces écrits. Il n'a cependant pas prétendu faire œuvre de critique en ces domaines et de tout résoudre — au risque de tout compromettre. Il a cru faire œuvre utile en exposant simplement les faits rapportés, sans imposer au lecteur son jugement : « N'étant pas à même de faire de la critique subjective ni persuadé que ceux qui en font l'emportent en valeur intellectuelle ou morale sur saint Martin et son biographe, nous nous bornerons à utiliser Sulpice Sévère, tout en laissant à cet auteur la responsabilité de ce qu'il avance et à nos lecteurs le soin de juger selon leurs lumières et leur foi » (p. 8).

Ce petit récit, populaire, enlevé, vivant, est à sa manière, à l'heure où il paraît, un témoignage, une invitation aux Français modernes à se tourner, en une heure particulièrement tragique, vers « les Saints protecteurs de la France ». Il est un appel à renouveler les forces spirituelles qui ont fait la France et qui seules peuvent la refaire.

2. Le même auteur nous présente, d'autre part, un « saint moderne » (on peut bien déjà, sans préjuger de l'avenir, lui donner ce titre) dans le volume qu'il vient de consacrer au *Père Damien*, apôtre des lépreux (2), à l'occasion du centenaire de sa naissance (1840). M. Englebert a fait ici un vrai travail d'historien. Il n'en est pas d'ailleurs à son coup d'essai. Le sujet lui-même n'était pas neuf, puisqu'il n'y a pas moins de 75 biographies du P. Damien en anglais, français, allemand et néerlandais et qu'il en existe encore en beaucoup d'autres langues. Plusieurs sont récentes, six au moins en français depuis dix ans : P. Jourdan (1931), P. Mouly (1934), F. Masoin (1936), Hornaert (1936), un Anonyme, Louvain (1936), Croidys (1938). La meilleure jusqu'ici est celle du P. Jourdan.

---

(1) Omer Englebert, *Vie de saint Martin* (de Tours), Nouvelle Revue française, Collection catholique, 1939, 68 p., 10 × 17, 6 fr. 50.

(2) Omer Englebert, *Le P. Damien, apôtre des lépreux*, Plon 1940, 298 p., 12 × 18.

M. Englebert ne cherche pas à la détrôner ; il a fait une œuvre moins vaste de moitié, mais solide. Il a réétudié les sources et bénéficié du supplément d'informations que les écrits nouveaux ont pu apporter, si tant est qu'ils disent du neuf ; la plupart se contentent de répéter leurs devanciers et la légende a d'ailleurs amplifié les données de l'histoire, car ce héros, comme il convenait, a déjà la sienne.

De son vivant, le P. Damien était déjà connu bien loin de sa mission. A sa mort, ce fut un concert de louanges presque inouï en tout milieu : « On ne vit peut-être jamais pareille unanimité et sincérité dans l'exaltation d'un prêtre catholique. Partout où se publiait un journal, la mort du Père des lépreux fut annoncée ; des milliers d'articles racontèrent avec émotion son héroïsme et son martyre ; en quelques mois, le Père Damien fut célèbre dans le monde entier » (p. 270).

La popularité qui s'est attachée au nom du P. Damien, a été particulièrement vive dans les pays anglo-saxons. Quelle fut la cause de cette admiration universelle ? Peut-être « est-ce le côté spectaculaire de son aventure qui a frappé les imaginations et attendri les cœurs ? Le monde a entendu la plainte déchirante des lépreux abandonnés sur un rocher de l'océan, et admiré celui qui était venu ensevelir sa jeunesse dans ce pourrissoir pour leur porter secours. Il a vu Damien lépreux, chassé de son lit par la douleur, errant la nuit, le chapelet à la main, parmi les tombes de ceux qu'il avait mis au cercueil. Il s'est ému d'apprendre que ce doux et humble de cœur, après bien des peines et des travaux, était mort défiguré par la lèpre et sali par la calomnie, tout en bénissant Dieu de son sort » (p. 280-281).

Rien ne semblait préparer l'humble Joseph de Veuster à cette gloire ; fils de petits paysans flamands des environs de Malines, vocation presque tardive, il entre comme convers chez les Picpuciens de Louvain, où l'a précédé son frère, prêtre. Il y commence cependant le latin vers l'âge de vingt ans ; prêtre quatre ans plus tard, il part sans espoir de retour pour la mission de Polynésie, volontaire à la place de son frère malade. De 1864 à 1873, il évangélise en deux districts les Canaques des îles Hawaï, et en 1873 il s'offre à son évêque pour organiser le service spirituel chez les lépreux, privés de tout et isolés dans un coin de l'île Molokaï : il reste seize ans au milieu de ses protégés et devenu lui-même lépreux, il se dévoue encore et meurt à la tâche (1889). Toutes les pages de cette vie fort simple sont très attachantes. M. Englebert décrit avec un art sobre, mais évocateur, les milieux où elle se déroule.

Il y a sur la lèpre en général et sur la condition des lépreux de Molokaï des précisions horrifiantes. Le lazaret est un vrai pourrissoir des âmes autant que des corps. En quelques années la situation est toute retournée au point de vue spirituel et les soins corporels sont organisés. Ces résultats sont l'œuvre du P. Damien, mais au prix de quel dévouement et de quelles souffrances ! Et celles-ci ne viennent pas que de la nature : il y a les hommes, les ennemis, les amis, les frères mêmes ! Cet apôtre eut son calvaire, et ce ne fut pas la lèpre qui lui coûta le plus ; il souffrit plus encore à l'heure où le monde entier admirait son héroïsme des incompréhensions des siens, voire de ses supérieurs, frappés plus que de raison par de légers défauts de caractère. Armé de documents irréfutables, M. Englebert le défend surtout contre les basses colomnies d'un pasteur protestant.

On lira avec émotion les pages vengeresses qu'écrivit en sa faveur le docteur Stevenson, honnête protestant indigné par l'outrage. Le portrait moral du « serviteur de Dieu » tracé par M. Englebert est sobre, mais concluant. Il laisse prévoir le jugement qu'en portera l'Eglise, et sans doute même contribuera-t-il à le hâter. L'auteur fait une œuvre historique solide, peut-être définitive. Elle est digne de celles qui ont assuré sa renommée, bien que le héros de son livre diffère sensiblement du curé Pecquet et d'Eve Lavallière. L'écrivain a eu le talent de s'adapter à son sujet.

3. Voici encore sans doute un futur « saint », Charles de Foucauld, présenté, lui aussi, par un écrivain de renom (1). M. Bordeaux, dans la préface de l'ouvrage, décrit en ces termes le talent de M. Joergensen : « Il a le premier don de l'artiste, celui, à vrai dire, sans lequel il n'est ni peintre, ni romancier : il *fait vivant*. Quand, sur la toile, les personnages ne sortent pas, ne se détachent pas, ne semblent pas se mouvoir dans une atmosphère elle-même mouvante, quand ils restent collés au mur, plaqués, inertes, quels que soient le coloris, le dessin, l'habileté du groupement, l'essentiel manque et la mort a passé par là. Quand vous fermez un roman sans apercevoir devant vous, là, dans la pièce ou le jardin où vous lisez, ses protagonistes en chair et en os, tout chargés de leur humanité et de la vôtre, quels que soient le style, les pensées, la composition, l'œuvre est manquée et marquée pour l'oubli. Animer des êtres, créer de la vie, c'est la divine étincelle de l'art » (p. 9).

(1) J. Joergensen, *Charles de Foucauld*, traduit du danois par M. Thérèse Fourcade, préface d'Henri Bordeaux, 302 p., 12 × 19, Beauchesne, 1940.

Ce n'est pas seulement dans ses romans que Joergensen montre de tels dons : ses vies de saints sont animées comme des romans, et même le petit volume actuel rentre dans la série, sans avoir l'éclat de quelques autres. « Son *Charles de Foucauld* est d'un art beaucoup plus sobre et moins pittoresque que ses hagiographies italiennes. Le dessin en est plus ferme et plus sûr, mais les couleurs sont beaucoup moins vives. On dirait une de ces admirables esquisses d'Ingres au musée de Montauban, qui sont aussi achevées que les meilleurs tableaux du peintre et demeurent néanmoins dans la grisaille. Le Père de Foucauld a inspiré de nombreux historiens dont le plus célèbre est René Bazin. Joergensen n'a point cherché à se mesurer avec eux. Il a pensé qu'en se simplifiant, il les pouvait égaler tous et il y a réussi. Il laisse les faits parler et se contente de leur ordre chronologique et voici que le saint, peu à peu, se détache d'eux pour apparaître dans sa pureté » (p. 12-13).

C'est en artiste en effet que l'auteur conçoit et conduit son récit. Il se met volontiers en scène, pour mieux fixer le cadre dans lequel évolue son personnage. D'autant qu'il décrit à coups de crayon, choisissant les scènes les plus suggestives ou évocatrices. Et la vie du P. de Foucauld en fournit à souhait. L'auteur fait bien œuvre d'historien, soucieux d'appuyer son récit sur les documents, mais habile à les faire valoir, notamment par le jeu des contrastes. Ici, d'un bout à l'autre, le sacré et le profane sont mêlés et c'est là encore sans doute une preuve de fidélité au réel. L'âme de l'ermite du Sahara est observée avec des yeux tout remplis d'images évoquant Assise et la vie franciscaine et personne ne sera surpris de ces réminiscences chez l'auteur, bien qu'elles soient souvent inattendues. J'avoue qu'en ouvrant le livre écrit par Joergensen, j'attendais une étude de psychologie religieuse plus poussée. Mais ce sujet n'entrait pas dans son cadre, son but étant plutôt de décrire sa vie intérieure à grands traits, d'après les faits saillants de sa vie extérieure. Le dessein est heureux et la réalisation excellente .« La traductrice précise et harmonieuse ensemble », comme s'exprime H. Bordeaux, est celle-là même qui traduisit *sainte Catherine de Sienne* et quelques autres œuvres de Joergensen : elle est à la hauteur du texte original. J. d'A.

IV. — UNE SYNTHÈSE HISTORIQUE ET SOCIALE (1)

Le sous-titre de cet intéressant ouvrage, — *Gestes et Pensées*, — en indique la division en deux parties : deux résumés histo-

(1) Henri du Passage, S. J., *Le monde devient-il plus fraternel ?* 1 vol. in-16, Paris. G. Beauchesne, éditeur, 1940.

riques présentés avec le souci d'impartialité, la sage modération et la compétence qui distinguent tout ce que publie le sociologue judicieux et bien informé qu'est le R. P. du Passage.

Il semble toutefois moins à l'aise dans ce travail de synthèse historique que dans ses études d'actualité ou de doctrine sociale. Peut-être est-ce faute d'avoir pu, dans les bornes qu'il s'était assignées, pousser assez loin, assez profondément son analyse.

La fraternité humaine et le christianisme sont étroitement liés l'un à l'autre. Elle est ignorée avant lui. Elle se développe avec lui. Elle périclite avec lui. Leurs progrès et leurs reculs vont du même pas et l'un ne triomphera pas sans l'autre. Or, s'il y a des signes qui présagent ce triomphe, il en est aussi qui présagent tout le contraire.

La bienfaisance matérielle a notablement progressé dans l'ensemble de l'univers depuis deux mille ans ; c'est incontestable ; mais depuis quatre cents ans la malfaisance intellectuelle, spirituelle et sociale a progressé bien davantage. Comme nous l'avons fait voir ailleurs (1), cette période est celle d'une lutte décisive entre le Dieu qui s'est fait Homme et l'homme qui se fait dieu. Si ce dernier l'emporte, dans cette « lutte pour la divinité », la fraternité disparaîtra certainement du monde dans l'universel esclavage. C'est seulement dans la mesure où Notre-Seigneur Jésus-Christ aura le dessus que le monde deviendra plus fraternel. Encore la lutte continuera-t-elle jusqu'à la fin entre l'esprit, toujours prompt et généreux, et la chair, toujours égoïste et paresseuse.

Peut-être le R. P. du Passage aurait-il pu mettre ces vérités mieux en lumière ; dégager davantage ce qui revient au christianisme dans les progrès de la bienfaisance et de la bienveillance en dehors de lui ; marquer d'un trait plus vigoureux ce qu'il y a d'inhumain dans les systèmes politiques et sociaux antichrétiens et pousser un peu moins au noir son tableau du Moyen Age ; mais ces légères défectuosités n'empêchent pas son livre d'être très instructif et tout à fait réconfortant en ces jours où les progrès du matériel de guerre et des méthodes coercitives semblent ne laisser à la fraternité que de bien médiocres espoirs.

J. du Plessis.

---

(1) *La Caravane humaine*, 1 vol., Plon. — *Les derniers temps d'après l'histoire et la prophétie*, tome I (Desclée de Brouwer) et tome II (Téqui).

L'ACTUALITE RELIGIEUSE

Quelques œuvres littéraires et doctrinales

1. Rééditions. La « Collection catholique », recueils de beaux textes « qui valent du double point de vue de l'apologétique et de l'écriture », a pu reprendre, malgré les événements, la série de ses brochures. En voici trois qui mériteraient plus qu'une simple mention, comme celle que nous pouvons leur accorder ici.

La *Poésie sacerdotale* (1) est ici représentée par quatre noms, pris aux quatre coins de la France : à Grenoble, René Fernandat ; dans les Flandres, Camille Melloy ; à Paris, Fr. Ducaud-Bourget ; en Charente, Jean-Abel Marchand. Une brève notice sur leur personne et leur œuvre; puis quelques extraits, tout juste de quoi faire désirer de plus amples informations et surtout des citations plus abondantes. Et combien d'autres auteurs pourraient être cités (2) !

En 1941, les *Saints de France* (3) viennent compléter les extraits de Charles Péguy qui déjà forment dans la « Collection catholique » les brochures *Prières*, *Pensées*, *Souvenirs*, *La France*. Voici d'abord sainte Jeanne d'Arc, qui tient seule les deux tiers du volume, puis saint Louis, sainte Geneviève, et enfin Notre-Dame. Félicitons Pierre Péguy d'aider ainsi son père à continuer, en une large et belle vulgarisation, son apostolat religieux et patriotique, plus nécessaire que jamais.

Jean Racine avait déjà sa place dans la collection avec les *Poésies sacrées*. Il convenait que *Pierre Corneille* y entrât à son tour. L'y voici, avec l'*Imitation de Jésus-Christ* (4), pages choisies et présentées par Fr. Ducaud-Bourget. Sans doute, nous ne trouvons pas là « les formules frappées en médaille par Thomas a Kempis », mais « nous y posséderons la magnifique

---

(1) R. Fernandat, C. Melloy, Fr. Ducaud-Bourget, J.-A. Marchand, *Poésie sacerdotale*, 63 p., Gallimard, 1940.

(2) Quelques noms dans le Manuel de Littérature catholique, 1939, p. 31-34.

(3) Charles Péguy, *Saints de France*, 76 p., 1941.

(4) Pierre Corneille, *L'Imitation de Jésus-Christ*, 67 p., 1941.

prosodie du grand siècle, nourrie de l'ambroisie antique » et « chacun y pourra découvrir des sentences à méditer, faciles à apprendre par cœur afin d'y reporter son esprit au long des heures lourdes et d'y puiser un dynamisme surnaturel ».

2. Dieu et la France actuelle. Les événements actuels posent des problèmes de tout ordre, non seulement politiques, sociaux, économiques, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, mais encore théologiques, et ils sont de notre ressort. Le P. H.-D. Noble vient d'en étudier deux en des brochures qui ont fait sensation et dont nous devons ici donner la substance (1).

Dans *Dieu a-t-il puni la France ?* il se demande « comment expliquer du point de vue de la Providence et de la justice divines, le malheur actuel de notre patrie ». L'auteur s'élève avec raison contre la tendance à voir une punition divine en tout malheur terrestre. Cette idée, loin d'être une preuve de foi, est plutôt répandue chez les croyants sans foi vive, à qui Dieu apparaît surtout « comme chargé de les rendre heureux ici-bas et de les empêcher d'être malheureux » (p. 13). La vraie foi montre, au contraire, la portée *surnaturelle* des biens et des maux de ce monde. Il est aisé de constater qu'il n'y a pas corrélation exacte entre les biens temporels et la vertu, les maux de la vie et le péché. Il faut s'élever à des considérations plus hautes. Le P. Noble rappelle ici avec grande clarté l'ensemble des données théologiques nécessaires pour résoudre le problème en connaissance de cause et sans risque d'erreur.

D'abord le péché est strictement personnel et, dans les cas de coopération ou de fautes sociales, seuls sont responsables ceux qui ont concouru au mal et dans la mesure de leur concours (7-13). D'autre part, le péché a sa punition spécifique qui est « le retrait de la grâce sanctifiante, et si cet état se maintient jusqu'à la fin de cette vie, la perte définitive de Dieu dans la damnation éternelle » (p. 5). Quant aux maux d'ici-bas, ils n'ont pas de lien direct avec le péché ; le pécheur endurci même est souvent un heureux en ce monde (p. 5-6).

C'est dans le *péché originel* qu'il faut chercher la cause première de l'irruption des maux, l'homme ayant perdu les privilèges accordés par Dieu lors de la création, notamment l'impassibilité et l'immortalité (18-25). Par ailleurs, la Providence

(2) H.-D. Noble, O. P., *Dieu a-t-il puni la France ?* 48 p., *Dieu a-t-il exaucé nos prières pour la France ?* 64 p., Lethielleux, 1941.

n'est pas obligée d'intervenir sans cesse pour empêcher les causes secondes d'accomplir leur fonction naturelle, — même s'il en résulte quelque souffrance pour les hommes, bons ou méchants, qui en souffrent indistinctement (25-31). Le miracle est possible, mais Dieu n'est pas obligé de le faire, et il peut excaucer nos prières en nous le refusant, car les vrais biens sont les biens spirituels, comme le rappelle saint Thomas (p. 34).

Il ne faut pas rapporter sans discernement les faits de la Bible à ce sujet, d'autant qu'il y a eu des progrès dans la Révélation sur ce point, les Juifs ayant été conduits par étapes d'une idée d'équivalence à une doctrine d'épreuves satisfactoires et médicinales (p. 31-39). En fait, c'est à cette conception que s'en tient le chrétien. Le péché a été réparé par le Christ quant à l'outrage fait à Dieu et la peine infinie méritée. Mais il reste des satisfactions temporelles à fournir, non moins que des redressements à opérer. Tel est le rôle providentiel de la souffrance (39-44).

Et ici l'auteur applique ces principes à la France qu'il n'a pas perdue de vue dans les pages précédentes et il conclut « La défaite qui endolorit notre patrie, ne doit pas s'appeler : châtiment, mais, pour parler comme le veut la théologie : peine médicinale.

« Dieu n'a pas puni la France.

« Il a permis aux événements de nous administrer une dure et bienfaisante leçon. A nous de tirer profit de ce pathétique avertissement. Le remède est amer, secouant et bouleversant. Peut-être n'est-ce pas fini d'être obligé d'en absorber encore, d'en prendre et d'en reprendre ! Mais, il sera curatif à fond, en même temps que tonique et reconstituant. En cela même se réfugie et se dilate notre espérance » (p. 48).

La brochure : *Dieu a-t-il exaucé nos prières pour la France?* reprend au fond le même thème à un point de vue particulier. L'auteur, s'élevant aux principes, rappelle les grandes lois de la prière, considérée en tant que manifestation du sentiment religieux ou comme acte humain, et surtout en tant que demande, soit de biens surnaturels, soit de biens temporels. Il en fait ensuite l'application à la prière pour la patrie, qui se trouve parfois en conflit, apparemment du moins, comme toute prière, avec la sagesse divine. Précisément, à ce sujet, le P. Noble pose trois lois qui dominent de haut la question : 1. Nous sommes providentiellement soumis à la souffrance (p. 50-52) ; 2. Le miracle est exceptionnel et n'est jamais obligatoire (52-53) ; 3. Jamais cependant la bonne prière ne reste vaine; celle qui n'est pas exaucée dans son objet même,

obtient des compensations et des suppléances variées, « en grâces spirituelles, voire en bénédictions temporelles inattendues et qui différent de celles que nous attendions expressément » (p. 56). L'auteur se plaît à faire « la description des afflictions apaisées, des résignations généreusement données, des relèvements de courage et d'espoir que la prière valut aux Français désemparés et meurtris ». Il ajoute : « Comment expliquer, sinon par une compensation providentiellement donnée, cette sourde énergie d'une France coupée en deux et qui, loin de se désagréger dans l'anarchie, garde sa cohésion et sa vivante unité ? » (p. 58).

En définitive, conclut le P. Noble, la prière pour la France a été exaucée même au delà de l'ordre spirituel : « La prière qui n'est pas exaucée dans l'objet de sa demande, n'obtient pas seulement des compensations d'ordre moral et spirituel. Il faut aller plus loin et lui reconnaître une efficacité, relative sans doute, mais réelle et de grande portée. Autrement dit, Dieu, qui n'accorde pas le bienfait temporel réclamé, octroie une *grâce actuelle*, appropriée à la situation de ceux qui prient. La France est battue. Mais, blessée, elle vit toujours. L'édifice est par terre ; il faut le reconstruire. Œuvre gigantesque. Tous les Français doivent être les ouvriers actifs de ce redressement. La grâce actuelle, opérante et redressante, que nous ont value nos prières pour la France, consiste, — si je ne me trompe, — dans cette lumière de plus en plus clairvoyante qui, depuis notre défaite, envahit toute conscience française » (p. 59-60). « Sans doute, la grâce opère mystérieusement au centre même des âmes ; cependant son action lente et insinuante a ses indices du dehors, révélateurs de son efficacité » (p. 61).

F. C.

3. Conférences de Notre-Dame en 1941 (1). Le R. P. Panici, S. J. a pris à la chaire de Notre-Dame, en des circonstances difficiles, une succession redoutable. L'affluence a montré à l'orateur qu'il n'avait pas présumé de ses forces, en acceptant la charge qui lui était offerte. Le sujet traité, prolongement normal de ceux qu'exposaient les derniers orateurs, se présente cependant sous un visage nouveau où se reconnaît la personnalité du nouvel orateur, qui fut présenté en ces termes par S. Em. le cardinal archevêque de Paris : « Soit qu'il traite de questions

(1) Ces conférences sont publiées en sept fascicules (compris la Retraite pascale) par les Editions Spes.

historiques, soit qu'il parle de l'Evangile, le R. P. Panici sait intéresser au plus haut point son auditoire, tant par l'exactitude de ses informations que par la clarté de l'exposition. Familier du haut enseignement philosophique ou théologique, il excelle également à mettre à la portée de tous les grandes thèses de morale et de sociologie chrétienne ».

Le P. Panici a bien conscience de continuer l'œuvre apologétique de Lacordaire ou de Ravignan, tout en proclamant le devoir de l'adaptation : « Mais il n'existe pas d'Apologétique absolue, comme il existe un Dogme, une Morale. L'Apologétique doit indiquer à des hommes donnés le meilleur chemin pour s'avancer vers l'acte de foi, et poursuivre leur route dans les profondeurs de la foi. Elle nous prend où nous sommes, et de là nous dirige vers le centre de l'Univers. Les routes d'approche nous apparaissent donc innombrables et ne conviennent pas indifféremment à tous : je n'en veux pour preuve que l'extrême variété que l'on peut admirer dans les Conférences de Notre-Dame. L'Apologétique doit donc posséder un sens de l'opportunité, non pas, vous m'entendez ! d'une opportunité basse, obséquieuse, mais d'une haute et loyale opportunité, application à la conquête des âmes du sens maternel de l'Eglise qui nous frappait tout à l'heure » (I, p. 29).

Précisément, sous la pression des circonstances actuelles, le Français est tenté de se laisser aller, en une dépression malsaine et dangereuse. Le P. Panici va lui rappeler ses grandeurs : *Christianisme et valeurs vitales*, ou bien, *Le Christ et la grandeur humaine*, tel est le sujet des conférences proprement dites que l'orateur présente en ces termes : « Voici donc,Éminence et Messieurs, les éléments de notre grandeur, dont l'étude va constituer, si vous le voulez bien, notre programme : spiritualité, intelligence, liberté, destinée éternelle et surnaturelle, — avec leurs conséquences immédiates : obligation de nous traiter les uns les autres en *Personnes humaines* et de nous respecter comme nous le méritons. Tout cela, qu'à la rigueur la Philosophie pourrait nous enseigner, nous allons le trouver d'une manière éclatante, et si douce, dans l'Evangile. Pour nous prémunir contre le mépris de nous-mêmes et des autres, prenons le Christ comme Maître : son exemple, sa doctrine, sa grâce, nous rendront l'estime de nous-mêmes et nous délivreront des souffrances qu'entraîne l'oubli de la valeur humaine » (p. 17).

1. Pour montrer la grandeur de la *personne humaine* la première conférence part de deux séries de faits : « D'une part,

les pressions qui s'exercent sur l'être humain, — pression des nouvelles qui parviennent du monde entier et des événements qui viennent influencer notre vie ; pression de gigantesques modifications économiques ; pression du nouvel état social et politique ; pression de nombreuses idées et attitudes fausses ; pression enfin de souffrances variées et répétées.

« Il a fallu constater que, sous ces pressions, beaucoup d'êtres se déforment, en viennent à perdre, avec la notion juste de ce qu'ils sont, l'estime de la personne humaine ; à ne plus voir en eux et dans leurs semblables que des *individus* à peine supérieurs aux animaux. Alors surgissent bien des misères : la dépression morale, l'affollement parfois, souvent une conduite qui n'est plus vraiment humaine et qui cause de nouvelles douleurs.

« D'autre part, la persévérance de l'Eglise à nous mettre sous les yeux nos titres de noblesse, en insistant sur ce fait merveilleux que Dieu nous témoigne respect et amour. Ne livre-t-il pas son propre Fils pour nous ? Le Christ ne nous traite-t-il pas tous en êtres de grande valeur ? Ne travaille, ne souffre-t-il, ne meurt-t-il pas pour nous ? Ne nous offre-t-il pas — *o altitudo !* — de nous diviniser ?

« Devant ces marques d'estime divine, chrétien et incroyant ne peuvent que réagir contre la dépersonnalisation et sa séquelle de maux. Le Chrétien, en prenant plus vive conscience de sa dignité ; l'incroyant, en réfléchissant à sa dignité d'homme, jusqu'au jour où sa bonne volonté se laissera peut-être attirer par la grâce à une Foi qui révèle de si exaltantes richesses » (II, p. 3-4).

Les deux grands privilèges de l'homme, l'intelligence et la volonté, méritent chacun un examen plus approfondi.

2. La deuxième conférence s'élève par degrés, par l'examen de nos états d'âme, à l'étude de l'esprit, de l'*intelligence*, que les philosophes ont si souvent maltraitée, même de nos jours. Par contre, et le P. Panici prend plaisir à le montrer, elle a trouvé dans le Christ un vrai défenseur. Jésus *enseigne* et, pas à pas, en philosophe, « il proclame par le fait même la valeur de l'intelligence, qu'il ne chercherait pas à instruire si elle était incapable d'atteindre la vérité. Idées, jugements, raisonnements, tous nos processus intellectuels sont ratifiés par le Christ.

« Mais Jésus va plus loin : par la Foi, il confie à l'intelligence des *secrets divins*. Le secret de notre destinée éternelle, le secret des mystères de Dieu... L'être humain est appelé

par là à devenir l'ami, le confident, le collaborateur de Dieu, — en un mot le fils aimé et aimant, à l'image du Fils unique de Dieu. Et c'est par l'intelligence que commence cette étonnante exaltation ! »

3. La troisième conférence exalte la *volonté* humaine et son grand privilège, la liberté. En des pages courageuses, l'orateur décrit les déchéances qu'elle a subies chez nous depuis trois siècles, et il touche ici aux causes profondes de nos désastres présents. Mais par contraste, l'enseignement de Jésus n'en paraît que plus fécond, car « le Christ enseigne que nous jouissons d'une liberté réelle quoique restreinte. Responsables de nos actes, nous engageons notre destin. Le besoin de bonheur, motif unique de notre conduite, doit être compris : son sens profond nous oriente vers Dieu, qui peut seul le combler. Pour nous approcher de Dieu, faisons donc le bien qui nous fait ressembler à Dieu ; nous trouverons ici-bas la joie spirituelle, en attendant l'extase éternelle ! »

Sans doute, la loi divine impose une contrainte, mais qui disparaît devant l'amour et les puissantes énergies qui l'accompagnent, selon les mots célèbres de saint Augustin : *ubi amatur, non laboratur. Ama et fac quod vis.*

4. La *destinée éternelle* dont parle la quatrième conférence, pose le problème de l'immortalité de l'âme que l'auteur établit par la raison et confirme par l'enseignement du Christ. Et ici il revient à son propos général, la grandeur de l'homme : « Il ne s'agit plus de grandeur éphémère, *blessée à mort dès sa naissance*, mais d'une grandeur éternelle ! C'est ce qui communique à chacun de nos actes une immense gravité, à notre vie qui engage l'éternité, une haute noblesse. C'est ce qui donne une telle grandeur à l'être le plus insignifiant, que Dieu appelle à dépasser les plus grands savants, les plus grands artistes, les plus grands mystiques de la terre ! C'est ce qui assure aussi la supériorité du Christianisme, qui n'offre pas, comme bonheur éternel, une reprise de la vie terrestre gavée de plaisirs charnels comme l'Islam, ni l'anéantissement panthéistique, comme le Bouddhisme, mais l'épanouissement maximum de l'intelligence et du cœur dans la connaissance et l'amour de l'infiniment Beau ! »

5. Les *relations humaines* témoignent, à la manière dont elles sont conduites, de l'idée que les hommes se font de leurs semblables. Et que de lacunes en ce domaine ! que de leçons à recevoir du Christ ! Le P. Panici, dans la cinquième confé-

rence, établit un contraste frappant entre la manière dont les hommes précisément le traitaient et la manière dont lui agissait envers eux : témoin l'épisode de la Samaritaine longuement exposé ici, pour aboutir à la doctrine essentielle du service et de l'amour du prochain, doctrine qui porte en elle-même une si haute estime de sa grandeur, car c'est Dieu et le Christ qui en sont le vrai soutien.

6. La sixième conférence clôt la série en montrant que la grandeur humaine appelle le *respect*. Ce devoir est vraiment trop négligé de nos jours, montre l'orateur, qui oppose à nos légèretés la conduite du Sauveur : « Le Christ montre au contraire, lui, un extrême respect pour l'intelligence et la liberté, pour la destinée éternelle ; il montre comment sauver les personnes humaines de leurs erreurs et de leurs péchés ; il montre enfin comment il triomphe des attaques et même des violences : jamais la grandeur humaine ne fut mieux affirmée que par Celui qui, en apparence, était vaincu. »

Le respect ne concerne pas seulement l'honneur, mais les droits, et parmi ces derniers l'Eglise place à un rang honorable les droits de l'Etat et de la société, droits qui sont particulièrement exigés quand la patrie est dans l'épreuve, comme s'y trouve aujourd'hui la France.

La retraite pascale qui a suivi la série des conférences, en a repris d'un point de vue plus pieux le thème général, avec de légères retouches : *la valeur religieuse personnelle*. L'accent est ici plus affectif, moins doctoral. Les scènes évangéliques y tiennent large place, ce sont des appels à la foi (Chananéenne), à la pureté (pécheresse chez Simon), au sacrifice (éducation de Pierre), à l'amour (Eucharistie), au don total (Passion). Belle clôture d'un enseignement qui fut de tout point digne, sans faux éclat, de la première chaire de France et put, sans vaine provocation, élever les âmes à la hauteur des événements.

J. d'A.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE (1)

P. CHEMINANT : **Précis d'introduction à la lecture et à l'étude des saintes Ecritures**, 3 vol., 479, 342, 30 p., A. Blot, 1940.
A. BAUDRILLART : **Saint Philippe de Néri**, 196 p., Gabalda, 1939.
M. BRILLANT : **Promenade aux jardins de Lisieux**, 191 p., Bloud et Gay, 1940.
M. S. GILLET : **Guide moral du chrétien**, 222 p., Plon, 1939.
A. LAROPPE : **Les voies de l'humilité**, 1er vol., 185 p., Alsatia.
F. MUGNIER : **Toute la vie sanctifiée**, 259 p., Lethielleux, 1940.
R. THIBAUT : **Le sens des paroles du Christ**, 305 p., De Brouwer.
J. GRIMAL : **La vraie conversion du cœur**, 180 p., E. Vitte, 1940.
— **Le vrai travail du progrès**, 265 p., E. Vitte, 1940.
M. JUGIE : **Le Purgatoire et les moyens de l'éviter**, 394 p., Lethielleux, 1940.
J. ANCELET-HUSTACHE : **Spiritualité pour les temps de misère**, 190 p., Bloud et Gay.
L. M. CLARET DE LA TOUCHE : **Le livre de l'amour infini**, 196 p., Bonne Presse, 1941.
A. DE PARVILLEZ : **La joie devant la mort**, 267 p., Ed. Montaigne.
A. D. SERTILLANGES : **Athées, mes frères en Dieu**, 60 p., N. R. F., 1940.
P. DE CHASTONAY : **Constitutions de l'Ordre des Jésuites**, 254 p., Ed. Montaigne.
P.-L. BOHLER : **Petit Code des servantes chrétiennes**, 120 p., Lethielleux.
VAN DER MEERSCH : **Pêcheurs d'hommes**, 318 p., Albin Michel.
J. D'ARNOUX : **Les sept colonnes de l'héroïsme** : L'Intelligence ; L'Enthousiasme ; La Mémoire, 3 vol., 71, 71, 55 p., Plon, 1940-41.
R. GILLOUIN : **La philosophie de M. H. Bergson**, 187 p., Bernard Grasset.
E. MONTIER : **A l'école de Pascal**, 167 p., Mignard.
G. MAIRE : **Bergson, mon maitre**, 4e édit., Bernard Grasset.
ALAIN : **Eléments de philosophie**, 373 p., N. R. F.
F. DE LA NOË : **Les signes du destin**, 172 p., Casterman.
A. POIRIER : **Aux sources du moi inconnu**, éd. du Sagittaire, 1940.
P. CONSTANTINI : **La grande pensée de Bonaparte**, 348 p., Baudinière, 1940.
Mgr GRENTE : **L'Éminence grise**, 217 p., Gallimard.
J. HÉRITIER : **Catherine de Médicis**, 730 p., A. Fayard, 1940.
G. HARDY : **La géographie psychologique**, 188 p., Gallimard, 1940.
P. SCHÉBASTA : **Les Pygmées**, 196 p., Gallimard, 1940.
R. BRASILLACH : **Le procès de Jeanne d'Arc**, 134 p., N. R. F.
G. SUAREZ : **Briand**, t. V, 437 p., Plon, 1941.
P. MARC-VINCENT : **La France nouvelle**, t. I, 286 p., Taillandier, 1940.

---

(1) La plupart de ces livres, mentionnés ici à simple titre d'information, rentreront dans les prochaines recensions de la bibliographie *spéciale* ou *générale*.

F. LESCANNE : **La psychologie ouvrière et le sens chrétien du travail**, 136 p., libr. de Médicis.
P. DORÉ : **Les chambres d'agriculture et la corporation agricole**, 152 p., libr. du Recueil Sirey.
H. CHRÉTIEN : **Le monde invisible et mystérieux des ondes**, 3 vol., 364, 334, 444 p., Maloine, 1940.
H. MONDOR : **Vie de Mallarmé**, t. I, 319 p., Gallimard.
L. PICHARD-P. CAMMAN : **Pour les classes secondaires**, 88 p., de Gigord.
J.-A. NÉRET : **Pour aller à la terre**, 100 p., Plon, 1941.
F. GAY : **Comment se nourrir au temps des restrictions**, 160 p., Bloud et Gay.
Y. TROUARD-RIOLLE : **Jardinage et petits élevages au temps des restrictions**, 192 p., Bloud et Gay.

AUMONERIE DES PRISONNIERS DE GUERRE

Conformément à l'autorisation donnée le 19 novembre par le Militärbefehlshaber en France, l'**Aumônerie des Prisonniers de Guerre** expédie par l'intermédiaire des Commandants des Camps, tout ce qui est nécessaire pour le culte :

Autels portatifs, vin de messe, hosties, livres liturgiques.

Elle a ainsi déjà fait parvenir dans les Oflags et Stalags plus de 820 autels et plusieurs milliers de colis à ses 3.700 prêtres prisonniers.

Les accusés de réception qui lui parviennent, prouvent que ces envois sont régulièrement acheminés.

L'Aumônerie s'efforce actuellement de pourvoir les prêtres placés dans les Kommandos de travail ; pour eux, elle a encore besoin de trouver plus de 900 autres autels.

Elle travaille enfin à munir tous les séminaristes prisonniers des livres de théologie leur permettant de poursuivre leurs études.

Au nom des Aumôniers de tous les Oflags et de tous les Stalags, l'Aumônerie remercie tous ceux qui viendront à son secours...

C. C. P. : **Paris 1790-44**
AUMONERIE DES PRISONNIERS DE GUERRE
2, rue Leneveux, 2, Paris (14e)

Nihil obstat : Vesontione, die 6 Junii 1941 A. Drouet, can. cens.

BESANÇON. — IMPRIMERIE DE L'EST

Deuxième Fascicule

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1941 *

Humilité et fierté chrétiennes

d'après Saint Paul

Sommaire : Contrastes chrétiens : faiblesses et grandeurs.

1. Le règne du péché stimule l'humilité et invite à la confiance *(humilité de pécheur)*.
2. L'ordre de la grâce est un ordre d'humilité *(humilité de chrétien)*.
   a) Les dons surnaturels proprement dits accentuent notre dépendance et nous exaltent en Dieu.
   b) L'attitude chrétienne devant les dons extraordinaires et les faiblesses physiques.
3. L'humilité et le déploiement de nos qualités humaines *(humilité de créature)* : exemple de saint Paul.

CONTRASTES CHRÉTIENS
FAIBLESSES ET GRANDEURS

« C'est quand je suis faible que je suis fort ! » Ainsi s'exprime l'Apôtre, éprouvé dans sa chair par de pénibles infirmités qui l'humilient et qui le gênent dans son apostolat. Aussi avait-il sollicité, par trois fois, une guérison qui lui semblait conforme aux intérêts des âmes et utile à la cause du Christ ; mais le Seigneur lui avait dit : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que se parfait la force ! » Éclairé par cette réponse, et convaincu désormais de la tactique qu'elle exprime, saint Paul s'écrie : « Très volontiers, je préfère me glorifier de mes faiblesses pour que m'enveloppe la force du Christ ! » (*II Cor.*, xii, 9-10).

Ma faiblesse fait ma force ! Étincelant paradoxe, ou plutôt vive expression d'une humilité sincère et judicieuse ? Connaître

ma misère, mon abjection, non pour m'en irriter ou m'en décourager, mais pour y puiser le besoin de Dieu ; puis me retourner vers ce Dieu tout disposé à venir au secours de ma détresse, pour lui demander d'agir en moi et de se servir de moi, n'est-ce pas le mouvement tout spontané de mon âme ? Vue de mon néant, mais conviction des grandeurs que Dieu entend réaliser en moi. Légitime défiance de moi, oui sans doute, mais s'achevant dans la joyeuse et ferme confiance en Dieu. Humiliation et douleur de mes péchés, mais espoir puis allégresse du pardon.

Si j'aime mon abjection, c'est qu'elle manifeste en moi, au travers de mon indigence essentielle de créature, la souveraine domination et la suprême excellence de Celui dont je tiens tout. Par delà mon indignité de pécheur éclate la sainteté de Celui qui m'a arraché à l'emprise du mal, qui m'a racheté, purifié, sanctifié, et qui, par son action pénétrante, fait éclore et grandir en mon âme les germes de vie divine qu'il y a lui-même déposés.

La vue de mon néant et de ma misère m'avait, par défiance vis-à-vis de moi-même, jeté dans les bras de Dieu. Une fois toute ma confiance mise en lui, je comprends mieux encore mon impuissance native. Loin d'en souffrir, j'en exulte de joie, puisque cette faiblesse fut l'occasion pour Dieu de me communiquer sa force. Désormais, avec lui et par lui, je me sens capable d'agir avec vaillance et efficacité. Aussi fais-je mien le cri de fierté chrétienne de l'Apôtre : « Je puis tout en celui qui me donne sa force ! » (*Phil.*, IV, 13).

Je voudrais qu'à la suite de saint Paul, nous puisions dans la considération du péché, de la grâce et des ressources de notre nature les motifs propres à nous faire adopter cette attitude d'âme qui est faite à la fois d'humilité et de fierté, de défiance de soi et de confiance en Dieu. L'Apôtre en fut lui-même une vivante et éclatante illustration : et l'on ne sait ce qui touche et surprend le plus de ses accents d'humilité profonde ou de ses fières apostrophes. Seule une vie intérieure qui se déploie en profondeur dans l'union au Christ, jadis humilié et aujourd'hui glorifié, peut rendre compte de ce merveilleux équilibre entre deux dispositions d'âme apparemment si opposées, mais en réalité complémentaires. Ces aspects disparates s'unifient dans le vivant, qui réalise à sa manière cette beauté toute en nuances de la vie vertueuse à l'école du Christ.

I. — LE RÈGNE DU PÉCHÉ STIMULE L'HUMILITÉ ET INVITE A LA CONFIANCE *(Humilité de pécheur)*

En divers passages de ses épîtres, mais tout spécialement au début de son épître aux Romains, saint Paul nous convie à méditer l'histoire du monde avant le Christ. Il soulève devant nous le voile qui recouvrait ce passé, si grevé de péché. Un réquisitoire sévère, mais juste, souligne les errements et les turpitudes des païens, comme les infidélités réitérées et la perversité des Juifs, qui pourtant se targuaient d'intimité avec Dieu. Les masques sont arrachés : l'humanité sans le Christ apparaît flétrie, déchue, blessée à mort (*Rom.*, I-III). Elle succombe sous le poids d'une lourde hérédité : la désobéissance d'Adam l'a jetée dans les voies du péché et de la mort (*Rom.*, V).

Si du plan de l'histoire religieuse du monde nous passons à celui des consciences individuelles, nous retrouvons la situation tragique d'un violent conflit entre les velléités pour le bien et la force de séduction du mal (*Rom.*, VII, 14-24). Trop souvent, les passions déchaînées triompheront d'un idéal généreux mais impuissant, et il n'est aucune capitulation qu'on ne puisse redouter. Parmi les néophytes de Corinthe, par exemple, combien étaient venus au Christ d'un passé peu glorieux ! Paul leur rappelle en termes très crus leurs débauches, leur ivrognerie, leurs injustices, leur impiété (*I Cor.*, VI, 9-10).

« Mais, poursuit l'Apôtre, vous vous êtes lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais justifiés, par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (v. 11). Le baptême, qui incorpore les chrétiens au Christ et les place sous la mouvance de l'Esprit, leur confère une justification foncière, leur propose un sublime idéal de vertu et les arme pour la lutte contre les passions mauvaises. Car les racines de celles-ci subsistent dans le chrétien, qui est convié avec insistance à une lutte, parfois héroïque, entre l'esprit et la chair (*Rom.*, VIII, 12-13). La perspective de la victoire est celle que nous offre le plus volontiers saint Paul et cet optimisme suscite notre enthousiasme et notre bonne volonté. Néanmoins, l'Apôtre ne nous cache pas que le combat demeure redoutable : on peut être « éliminé » avant d'avoir atteint le but ! (*I Cor.*, IX, 27) ; on peut tomber lourdement dans les fautes les plus graves : le cas de l'incestueux de Corinthe (*I Cor.*, V) n'est-il pas, à cet égard, douloureusement instructif ?

Un chrétien pécheur ! Un membre du Christ « arraché » (*I Cor.*, VI, 15) à l'organisme vivant dont il fait partie ! Un des « saints » tombé au rang des impies ! (*I Cor.*, VI, 1-2). Cette

triste réalité est, hélas ! trop fréquente, et chacun n'a qu'à consulter sa vie personnelle pour y déceler, sinon ces fautes mortelles qui séparent du Christ, tout au moins les trop évidents ravages du péché : de ce péché qui couvre de confusion, mais dont l'aveu soulage. Saint Paul ne reconnaissait-il pas, en toute sincérité, que jadis « il persécutait à l'excès l'Église de Dieu et qu'il la saccageait » ? (*Gal.*, I, 13).

Le péché nous est apparu partout : chez le païen, chez le Juif, et aussi dans la vie du chrétien ; nous le découvrons en nous. Mais cette constatation, si pénible qu'elle soit, doit être pour nous une école de salutaire humilité et d'imperturbable confiance.

L'humilité nous fait convenir de notre penchant au mal et de nos fautes, qui ne sont que trop certaines. Mais elle n'exagère rien : nos misères réelles ne suffisent-elles pas à prouver notre faiblesse ? Elle n'est pas obsédée par la vision de ce péché qui fut le nôtre, mais que Dieu a pardonné depuis longtemps peut-être ; elle ne s'épuise pas en vains scrupules et en examens réitérés à l'excès. Elle ne s'effraie pas de l'avenir, car elle doit écarter une manière de craindre le péché qui paralyse et débilite. Elle se contente de nous rappeler ce qui est : complicité secrète de notre nature viciée avec le mal qui la sollicite, faiblesses du passé, dangers dont il faut nous garder. Il en résulte non pas de l'angoisse, mais une tristesse salutaire qui, s'il en est besoin, conduit au repentir et qui en prolonge les bienfaits par des sentiments de pénitence et de componction (*II Cor.*, VII, 8-10) ; non pas de l'accablement, mais une défiance justifiée, qui rend prudent et circonspect : on peut si aisément s'écarter de la voie droite sans en avoir aussitôt le sentiment aigu ! (*I Cor.*, IV, 4).

Puissions-nous, stimulés par le remords et par l'horreur du péché, ressentir le besoin de la grâce de Dieu! Rappelons-nous les exhortations de l'Apôtre : elles nous arrachent à une vue déprimante du mal qui nous entoure. Si « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance », c'est « afin de faire miséricorde à tous » (*Rom.*, XI, 32). Il a permis que le péché proliférât, mais il savait que « là où le péché avait abondé, la grâce aurait surabondé » (*Rom.*, V, 21). Fils d'Adam le prévaricateur, ses héritiers et, hélas ! ses émules, nous nous tournons pleins de repentir et de ferveur vers le nouvel Adam : perdus par la désobéissance du premier Adam, sauvés par l'obéissance du second, nous entendons vivre de la vie surnaturelle qui fait notre fierté et notre force (*Rom.*, V, 14-21).

II. — L'ORDRE DE LA GRACE EST UN ORDRE D'HUMILITÉ *(Humilité de chrétien)*

A. — Les dons surnaturels proprement dits accentuent notre dépendance et nous exaltent en Dieu

Cet ordre de la grâce auquel nous fait accéder la Rédemption est, lui aussi, une source d'humble fierté.

Toutes les initiatives y proviennent de Dieu, qui agit dans la répartition des dons surnaturels avec une souveraine indépendance. « Ceux que Dieu *prédestine*, nous dit saint Paul, ce sont des gens qu'il connaît par sa *prescience*. Il les *appelle*, il les *justifie*, il les *glorifie* (*Rom.*, VIII, 28-31). Pour souligner l'entière liberté du choix divin, l'Apôtre parle volontiers du *propos* ou *bon plaisir* divin, selon lequel Dieu décrète d'avance d'octroyer ses bienfaits surnaturels à ceux dont il veut faire ses fils adoptifs, à ceux qui doivent à sa prédilection spéciale d'être ses élus (*Eph.*, I, 4-5). Dieu dispose librement de ses bienfaits et il les accorde comme il lui plaît, même à ceux pour lesquels ils seront en fait, par la malice de leur cœur, une occasion d'endurcissement. C'est en ce sens que saint Paul s'écrie : « Dieu fait grâce à qui il veut et il endurcit qui il veut » (*Rom.*, IX, 18).

Que ce mystère ne nous terrifie pas ! Nous le savons, Dieu désire le salut de tous les hommes (*I Tim.*, II, 5) : il manifeste une incroyable patience devant leurs crimes multipliés, leur abus des grâces et leur volonté qui s'obstine à préparer leur propre ruine (*Rom.*, II, 4 ; III, 25-26 ; IX, 22) : ceux-là seuls subiront la terrible sentence de leur perte éternelle qui l'auront rendue inévitable par leur résistance à la grâce. N'hésitons donc pas à célébrer « la richesse de la bonté, de la patience, de la longanimité » de Dieu (*Rom.*, II, 4). Et si le mystère de la prédestination des élus nous dépasse, triomphons des impuissances de notre raison bornée par le cri d'adorante admiration de l'Apôtre : « O profondeur de richesses, de sagesse et de science en Dieu ! Comme ils sont insondables ses jugements et qu'elles sont impénétrables ses voies ! » (*Rom.*, XI, 33).

La répartition des charismes dans la communauté des fidèles est régie, de même façon, par le bon plaisir divin, et la mesure de ces dons, qui sont concédés à divers titulaires pour l'utilité commune, dépend exclusivement de ce qu'en ont décidé Dieu, le Père (*Rom.*, XII, 3), le Christ (*Eph.*, IV, 7) et l'Esprit (*I Cor.*, XII, 11). Qu'à la Trinité sainte remonte toute la gloire de ses bienfaits !

Notre excellence personnelle ne fut pour rien dans le choix que Dieu a fait de nous. Ni la sagesse, ni l'influence, ni la naissance ne constituent aux yeux de Dieu des titres exigitifs de la grâce ou des dons. Il affecte plutôt de recruter ses premiers disciples parmi les petites gens, pour étouffer dans son germe tout orgueil naissant. Aucune créature ne doit se glorifier devant Dieu de ses prétendues grandeurs. Son salut est œuvre de bonté toute gratuite de Dieu : il procède de la Rédemption opérée par le Christ qui est, lui seul, notre sagesse, notre force et notre gloire (*I Cor.*, I, 26-31).

Le Dieu qui a choisi si librement et si gratuitement de nous mettre sur la voie du salut, nous y fera entrer et progresser dans l'humilité et l'allégresse. Ne s'agit-il pas d'atteindre Dieu, ce qui est souveraine joie, et, pour parvenir à ce but, de lui remettre avec esprit d'abnégation, en dépit de nos répugnances et de notre désir d'indépendance, l'entière direction de notre vie ?

Notre raison s'humiliera devant la « folie de la Croix ». Elle aimerait discuter, comprendre, démontrer, et Dieu lui demande l'adhésion inconditionnée de l'acte de foi. Elle se complairait en une doctrine de sagesse qu'elle serait capable d'élaborer et de justifier, mais le plan divin dépasse tellement toutes ses conceptions habituelles, qu'elle se trouve devant lui en plein désarroi. Ce qui lui paraît folie, elle doit le proclamer sage et il lui faut dédaigner comme inopérantes ses plus hautes spéculations sur les destinées religieuses de l'humanité : cette sagesse profane est folie aux yeux de Dieu ! (*I Cor.*, I-III). Peut-être l'intelligence de l'homme est-elle tentée de se cabrer devant des exigences qui lui paraissent excessives. Mais l'Apôtre a tôt fait de combattre les rébellions d'une raison orgueilleuse et ses spéculations aventureuses (*II Cor.*, x, 4-6 ; *Col.*, II, 8) pour les soumettre au Christ.

Encore ne faut-il pas tirer orgueil de la pureté de sa croyance ni se vanter avec fatuité de la sagesse nouvelle qui fut acquise à l'école du Christ. Qui donc songerait sincèrement à louer le fidèle d'un savoir qui ne procède pas de l'acuité de son intelligence ? Sa science n'est qu'un don reçu du Seigneur par l'entremise des prédicateurs de l'Évangile. En témoigner de la reconnaissance serait louable, mais en profiter pour juger de haut choses et gens est ineptie (*I Cor.*, IV, 7).

De toute façon, la foi est humilité : c'est pourquoi Dieu y a rattaché, et non pas directement aux œuvres, la justification première du chrétien. Aussi saint Paul répudie-t-il avec hauteur une conception qui ferait de cette justification un salaire au lieu

d'un don gratuit, afin de se vanter comme d'une conquête de ce qui est un salut bénignement octroyé (*Rom.*, III, 27-28 ; *Phil.*, III, 9). L'Apôtre se souvient d'ailleurs d'avoir été « saisi » par le Christ Jésus, arrêté par lui en pleine course et brusquement converti (*Phil.*, III, 12) et il n'hésite pas à proclamer qu'il doit à la grâce de Dieu tout ce qu'il peut y avoir de bon en lui (*I Cor.*, XV, 10).

Une mystérieuse collaboration s'établit dans l'âme que Dieu conduit par son Esprit (*Rom.*, VIII, 14) et qu'il élève par sa grâce. Il lui suggère les pensées salutaires (*II Cor.*, III, 5), il « opère en elle le vouloir et le faire selon son bon plaisir » (*Phil.*, II, 13). Mais pour que la grâce accordée par Dieu ne soit pas privée de ses fruits, il faut que le bénéficiaire de ce don céleste y corresponde de tout son pouvoir. C'est à cette condition que la grâce « qui est avec lui » opérera en lui et par lui des merveilles (*I Cor.*, XV, 10).

La compénétration du divin et de l'humain est l'exaltant mystère qui suscite l'enthousiasme et confond l'âme surprise de tant de grandeur et de tant de misère conjuguées. Ainsi éclate la force de Dieu à travers la faiblesse de l'homme ; celui-ci ne peut que balbutier quand il veut célébrer ce que Dieu fait de lui et par lui.

Le chrétien est celui qui ne peut rien sans le Christ, mais qui peut tout dans le Christ. Il prie sans cesse, comme celui qui a d'immenses besoins et qui puise en toute assurance dans le trésor infini de la Rédemption ; il éclate en actions de grâces, parfois même avant d'avoir constaté l'effet de sa prière, tant il est sûr d'être exaucé. C'est un mendiant qui chante à la fois sa misère personnelle et sa richesse dans le Christ. Pauvre et capable des plus grandes libéralités, faible et rempli de la plus intrépide énergie, il a besoin d'être soutenu par Dieu et il entraîne les âmes dans son sillage. Il se défie de lui et il affronte le monde et les démons. Il n'ose se décerner un témoignage formel de plein et de loyal accomplissement de sa tâche (*I. Cor.*, IV, 4), il marche vers le ciel avec la perspective des chutes possibles (*I Cor.*, IX, 27), mais il vibre d'une inconfusible espérance (*Rom.*, V, 5) : il sait que déjà sa place est aux cieux, où il s'est assis avec le Christ au jour de l'Ascension (*Eph.*, II, 6) et dont il est le citoyen (*Phil.*, III, 20).

C'est pourquoi on ne l'entendra pas, s'il comprend à quelle modestie l'oblige sa condition, dépendante et précaire autant qu'élevée et glorieuse, tirer sottement vanité des privilèges surnaturels dont il peut être nanti. Aussi voit-on Paul s'en prendre avec sévérité et ironie aux puériles compétitions, aux

mesquines jalousies des Corinthiens infatués de leurs propres charismes, prêts à mépriser ceux qui leur paraissent moins riches de ces dons (*I Cor.*, XII). Pour confondre leur arrogance, Paul n'hésite pas à entrer en lice et à leur déclarer tout rondement : « Je parle en langues plus que vous tous et j'en bénis Dieu » ; mais il ajoute, avec une bonhomie qui montre à quel point il est éloigné de toute appréciation orgueilleuse : « Mais dans l'assemblée, je préfère dire cinq paroles avec mon intelligence, pour instruire les autres aussi, que dix mille paroles en langues » (*I Cor.*, XIV, 18-19).

Ainsi est établie la véritable échelle des valeurs, que l'orgueil fausserait inévitablement en donnant le rang suprême, non à ce qui est de premier plan comme la charité, mais aux charismes : et encore la fatuité des Corinthiens préfère-t-elle le brillant charisme de glossolalie au don supérieur de prophétie (*I Cor.*, XIII, XIV).

B. — **L'attitude chrétienne devant les dons extraordinaires et les faiblesses physiques**

L'Apôtre sait apprécier selon leur véritable importance les faveurs exceptionnelles que Dieu accorde à certains de ses fidèles, extases et révélations : l'humilité ne méprise pas les dons de Dieu ; elle les magnifie avec gratitude et reconnaît avec loyauté leur caractère gratuit. Les proclamer ne sera pas orgueil, si cette manifestation devenue opportune se fait en toute simplicité d'âme et entière sincérité. « S'il me plaît de me glorifier, je ne serai pas un insensé, c'est la vérité que je dirai ». Pourtant, le retour complaisant sur soi-même est parfois bien tentant, comme le désir de se proposer à l'admiration du public. Mais saint Paul est aussi loin que possible d'un pareil cabotinage ! Il redoute qu'on le juge d'après la sublimité de ses révélations et préfère livrer aux appréciations des Corinthiens la façon dont il a exercé son ministère apostolique, car sa responsabilité personnelle y est plus directement engagée. De ses extases et des révélations dont il fut l'objet, il parlera sur le ton impersonnel qu'il emploierait s'il s'agissait d'un étranger : « Je sais un chrétien qui, il y a quatorze ans, fut enlevé jusqu'au troisième ciel... C'est au sujet d'un tel homme que je me glorifierai ».

Les faveurs spirituelles d'un saint Paul avaient pour contrepartie une maladie humiliante qu'il compare à un éclat de bois enfoncé dans sa chair et qu'il appelle « un envoyé de Satan chargé de le rouer de coups ». Il avait sollicité Dieu, par trois

fois, d'en être délivré. Mais Dieu s'était contenté de lui répondre : « Ma grâce te suffit ! » Cette vive souffrance, rappel incessant de sa faiblesse, s'opposait à tout orgueil présomptueux. « C'est afin que je ne m'exalte pas », dit saint Paul, que je fus gratifié de ce mal. Et l'Apôtre de conclure : « Bien volontiers, je me glorifierai dans les manifestations de ma faiblesse, pour que la force du Christ établisse son séjour en moi. C'est pourquoi je me complais dans les infirmités, les outrages, les besoins, les persécutions, les détresses, au service du Christ. C'est quand je suis faible que je suis fort ! » (*II Cor.*, XII, 1-10).

Saint Paul a noté bien souvent ce mélange de souffrance et de joie, d'humilité et de fierté, qui caractérise son ministère apostolique : « Nous possédons ce trésor (de la vérité évangélique) dans des vases d'argile », écrit-il, en faisant allusion à ses infirmités et à ses déficiences, « pour qu'il apparaisse clairement que cette efficacité souveraine vient de Dieu et non pas de nous. Nous sommes affligés de toute manière, mais non dans des situations sans issue ; bien embarrassés, mais non désespérés ; persécutés, mais non abandonnés ; jetés à terre, mais non tués » (*II Cor.*, IV, 7-9). A la gloriole des Corinthiens, il oppose les opprobres des apôtres, que Dieu fait vivre dans l'abjection au service de la plus noble des causes. « Je crois vraiment que Dieu nous a mis publiquement au dernier rang, nous autres apôtres, comme des condamnés à mort. Nous voici livrés en spectacle aux anges et aux hommes. Nous sommes fous à cause du Christ, tandis que vous êtes sages dans le Christ ! Nous sommes faibles, tandis que vous êtes forts ! Vous êtes à l'honneur, nous dans le mépris ! Jusqu'à cette heure, nous souffrons la faim, la soif, la nudité. Nous sommes maltraités et errants. Nous nous épuisons à travailler de nos mains. Quand on nous maudit, nous bénissons. Si l'on nous persécute, nous le supportons. Pour qui nous diffame, nous ne montrons que bienveillance. Nous sommes devenus comme la balayure du monde, l'universel rebut jusqu'à maintenant » (*I Cor.*, IV, 9-13).

Mais tout cela n'a qu'un temps : les ruines d'une santé qui faiblit, sous les coups répétés de la maladie et des épreuves, contribuent à l'édification d'une vie spirituelle sans cesse renouvelée, en attendant l'heure où les souffrances momentanées et légères de cette vie produiront, au-delà de toute mesure, un éternel poids de gloire. C'est le mystère de Jésus, mystère de mort et de résurrection, qui se renouvelle, sous son double aspect, dans la personne de ses serviteurs (*II Cor.*, IV, 10-18). N'a-t-il pas inauguré la voie de l'humilité triomphante, « lui qui, se trouvant dans la forme de Dieu, n'a pas considéré

comme un butin l'égalité avec Dieu ? Mais il se dépouilla, prenant la forme d'esclave, devenu semblable aux hommes. Et reconnu pour homme par son extérieur, il s'est humilié en se faisant obéissant jusqu'à la mort, la mort sur une croix. Aussi Dieu l'a-t-il exalté sans mesure et lui a-t-il donné un nom qui surpasse tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, à la gloire du Père, que Jésus-Christ est Seigneur » (*Phil.*, II, 5-11).

Cet exemple du Christ nous ramène à l'essentiel : à la Passion, préparée par l'Incarnation, voie royale de la suprême glorification. Aussi est-ce de la Croix que Paul entend se glorifier (*Gal.*, VI, 14) et si quelqu'un lui demande de donner dans un langage moins rude la même orientation de pensée, il lui répond : « Si quelqu'un se glorifie, que ce soit dans le Seigneur ! » (*I Cor.*, I, 31 ; *II Cor.*, X, 17).

Sous l'influence de ces dispositions, l'âme humble ne comptera plus que sur le Christ, auquel elle se donnera sans réserve. Détachée des biens de ce monde, elle les utilisera seulement comme des moyens d'accéder au Seigneur et de le servir (*I Cor.*, VII, 29-31), lui restant fidèle aussi bien dans le dénûment que dans l'aisance, dans le besoin que dans l'abondance (*Phil.*, IV, 11-12). Elle sera détachée d'elle-même, et par suite rayonnera de cette charité qui est patiente et bienveillante, prête à tout excuser et à tout supporter (*I Cor.*, XIII, 4-7).

Achevons par ce trait l'esquisse bien sommaire que nous présentons de la physionomie du chrétien, qui apparaît tributaire de Dieu pour tous les bienfaits surnaturels qu'il en a reçus. Quand il considère ce qu'il serait sans le Christ, il se voit pauvre et dénué de tout bien. Mais il est, dans le Christ, un être nouveau resplendissant de la vie surnaturelle. Celle-ci est un don gratuit, l'œuvre d'un autre en lui, qui l'invite à la reconnaissance émue et le convie à la collaboration loyale.

III. — L'HUMILITÉ ET LE DÉPLOIEMENT DE NOS QUALITÉS HUMAINES *(Humilité de créature)* : EXEMPLE DE SAINT PAUL.

Nous pouvons désormais mieux saisir les rapports de l'homme avec Dieu. Nous l'avons vu frappé par le péché, déchu de la grâce, puis rétabli par le Christ et dans le Christ sur les sommets de la vie surnaturelle. Mais la grâce ainsi reçue ne supprime pas la nature, elle ne détruit pas ce qu'elle avait de bon, elle la perfectionne au contraire en l'élevant. C'est qu'il y a dans notre nature de beaux côtés, que la grâce met en pleine

valeur. Saint Paul n'hésite pas à recommander l'épanouissement intégral de ces qualités humaines : « Au demeurant, frères, tout ce qu'il y a de vrai, tout ce qu'il y a d'honorable, tout ce qu'il y a de juste, tout ce qu'il y a de pur, tout ce qu'il y a d'aimable, tout ce qui a bon renom, tout ce qui peut être vertu et louange, voilà ce qui doit occuper vos pensées » (*Phil.*, IV, 8). D'autre part, l'éloge que fait l'Apôtre de la charité comporte des éléments qui dépeignent le chrétien mettant surnaturellement en œuvre toutes les qualités du parfait honnête homme (*I Cor.*, XIII, 4-7).

Où, d'ailleurs, plus que dans l'Incarnation, s'est réalisée l'harmonieuse union de l'humain et du divin ? La gloire divine resplendit sur le visage du Christ Jésus (*II Cor.*, IV, 6), « en qui habite corporellement la plénitude de la divinité » (*Col.*, II, 9). Ne nions rien de ces grandeurs : la nature humaine du Christ, douée de toutes les perfections, était l'humanité du Fils de Dieu ; la nature humaine que nous possédons est divinisée par la grâce, qui seule peut donner à nos qualités naturelles leur entier achèvement et leur épanouissement surnaturel. Mais n'oublions pas pour autant nos limites essentielles et notre dépendance étroite vis-à-vis de Dieu, notre Créateur.

En face de Dieu, qui est l'Etre souverain, pourrions-nous revendiquer quelque excellence et faire valoir quelque droit ? « O homme, qui es-tu pour contester avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » (*Rom.*, IX, 19-20). Nous n'existons que par celui qui nous a créés et qui nous conserve dans l'existence : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Act.*, XVII, 28).

L'humilité nous fera proclamer avec joie cette dépendance vis-à-vis de Dieu, la source de notre être et, à ce titre, l'objet de nos adorations. Elle nous mettra en garde contre la tendance instinctive et illégitime à surestimer nos prétendues qualités : « Si quelqu'un s'imagine être quelque chose, lorsqu'il n'est rien, il s'abuse lui-même » (*Gal.*, VI, 3). Mais de plus, puisque nous sommes la chose de Dieu, l'humilité nous livrera avec confiance et abandon entre ses mains, pour qu'il dispose de nous selon son bon plaisir.

Ces considérations que l'Apôtre nous suggère, vont orienter le détail de notre activité dans une voie d'humilité, où saint Paul sera pour nous un docteur et un modèle.

Nous devons mettre au service de Dieu toutes nos ressourcer humaines ; nous ferons donc fructifier nos talents, non pas vaine gloriole, mais pour mieux répondre aux desseins de Dieu sur nous. C'est pourquoi saint Paul, qui paie lui-même d'exemple, ne cesse d'exhorter les fidèles au labeur, à l'action, convaincu

que l'on ne serait pas en droit de compter sur le secours divin pour combler des vides que l'on aurait laissé, par sa faute, se creuser. Il faut, au contraire, se dépenser sans compter, et l'on priera sans relâche : Dieu viendra alors en aide à qui travaille loyalement pour lui. C'est ce qui explique les audaces extraordinaires des saints qui, tout en se méprisant, ne semblent rien trouver d'impossible pour eux, ou plutôt pour Dieu qui agit en eux et par eux. Telle est la hardiesse d'un saint Paul quand il se jette à la conquête du monde païen, comptant sur la puissance que Dieu lui octroie pour triompher des innombrables obstacles accumulés sur son chemin.

Il a fait ses plans et c'est sagesse : mais ces prévisions et ces calculs ne l'empêchent pas de se laisser guider docilement par la Providence. L'Esprit l'arrête sur le chemin et l'oblige, plus d'une fois, à changer de direction. Humblement, il suit les indications d'en-Haut, sans s'obstiner en des projets qu'il avait pourtant mûrement étudiés. Ces contre-ordres successifs s'expliqueront lorsque la vision du Macédonien, à Troas, lui aura indiqué l'Europe comme champ d'apostolat (*Act.* XVI, 8-10).

Initiative et docilité, hardiesse et confiante soumission, c'est toute l'âme de l'Apôtre. Ces dispositions se retrouveront dans le détail de son ministère. L'humble ne se refuse pas : aussi saint Paul assume-t-il « le souci de toutes les églises » ; il se prête aux audiences répétées, il multiplie les visites à domicile et répond par écrit à ceux qui le consultent. Mais cet humble « n'a pas reçu un esprit de timidité », et c'est avec une tranquille audace qu'il va de l'avant, prend des décisions importantes, brave ses contradicteurs et assume toutes ses responsabilités. Sa force vient de l'amour du Christ pour lui et de lui pour le Christ : le reste ne compte pas !

Pour le Christ, il accepte les corvées, même celle de la quête, bien qu'il aime peu se mêler de questions d'argent. Il affronte pour lui les périls : dangers en ville, dangers au désert, dangers des fleuves, dangers sur mer, dangers des voleurs, dangers de la part des Juifs et des Gentils, dangers provenant des Judaïsants (*II Cor.*, XI, 26). Humbles à l'exemple de saint Paul, ne fuyons ni les emplois obscurs ni le péril. Dieu veut bien solliciter nos services : ne les lui refusons pas, fussent-ils pénibles ou dangereux. Et s'il plaît à Dieu de nous arrêter en plein effort, comme il le fit pour son apôtre souvent malade et parfois captif, ne nous plaignons pas de cette interruption de notre activité : Dieu peut se passer de nous !

L'humilité réglera aussi nos rapports avec le prochain. Nous répudierons toute vaine complaisance en nous-mêmes et nous

nous garderons de mépriser autrui. N'imitons pas les Corinthiens, qui se croyaient riches, rassasiés et glorifiés, tandis que leurs apôtres subissaient des avanies et manquaient de tout. Ils se disaient les rois du monde quand leurs apôtres en étaient, à pareille époque, le rebut et la balayure (*I Cor.*, IV, 8-13). Et ils bluffaient à qui mieux mieux.

Ne vaut-il pas mieux, au contraire, agir avec la simplicité d'un saint Paul, qui ne redoutait pas, s'il le fallait, de laisser paraître ses infirmités, ses soucis, ses échecs et ses déceptions ? Mais il s'exaltait à la pensée que ces misères n'arrêtaient pas l'œuvre de Dieu.

Paul rappelait volontiers la solidarité chrétienne qui nous unit dans le Christ. Chacun, selon son rang, collabore à l'œuvre commune. La déférence et l'obéissance rendue aux supérieurs, la délicatesse des rapports et l'entr'aide mutuelle entre égaux, la douceur et la fermeté vis-à-vis des subordonnés, supposent cet humble renoncement à soi-même et cette fierté de se dévouer pour autrui qui sont l'honneur du chrétien. Toute la doctrine et la conduite de l'Apôtre témoigneraient, s'il était loisible d'en accumuler les preuves, que telle fut sa constante préoccupation et la leçon de sa vie. La simplicité, l'aisance et le naturel, la joie, la douceur et la bonté de l'Apôtre, son enthousiasme et son élan, lui permettaient de conquérir les âmes séduites par tant de grandeur et de bienveillance.

Il ne méprisait aucune condition sociale, se plaisant à considérer les esclaves chrétiens comme ses frères dans le Christ. Lui-même ne pensait pas déroger en devenant ouvrier, dans une société où pourtant le travail manuel était loin d'être en honneur. A l'occasion, saint Paul savait, d'autre part, revendiquer hardiment ses prérogatives : il n'était pas de ceux qui abdiquent sous prétexte d'humilité. Il faisait sonner bien haut ses titres d'Apôtre du Christ et de Citoyen romain, chaque fois qu'il le fallait, pour l'exercice de son autorité ou la liberté de son ministère. Saint Paul, en vérité, ne se souciait pas de se glorifier mais de servir.

Le parfait équilibre de ses vertus procédait de l'humilité et de la confiance qu'il puisa dans le cœur de Jésus. « Le cœur de Paul, c'est le cœur du Christ », disait saint Jean Chrysostome. L'Apôtre l'avait déjà suggéré, par cette formule : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ ! » (*I Cor.*, XI, 1). Nous ne saurions trouver meilleur entraîneur dans la voie de l'humilité et de la fierté chrétiennes.

Louis SOUBIGOU.

La conversion dans les premiers siècles chrétiens

(suite et fin)

Sommaire : Introduction : La nouveauté du message chrétien et de ses exigences.

I. — *Les difficultés de la conversion et du don de soi.* Les religions officielles. Les religions orientales et les cultes à mystères. L'accueil des dieux. L'exclusivisme chrétien. Les exigences morales. La conversion philosophique : Socrate ; Sénèque ; Épictète ; Marc Aurèle. La conversion au judaïsme.

II. — *Les motifs de la conversion.* Difficultés du problème. Le désir de la vérité. La gnose et les gnostiques. La gnose orthodoxe. Saint Justin. Les *Clémentines.* Clément d'Alexandrie. Le désir de la délivrance. *L'heimarménè.* Les dieux sauveurs. Le salut chrétien. Le désir de la sainteté : saint Justin, Tatien ; saint Cyprien ; Arnobe.

Conclusion.

II. — LES MOTIFS DE LA CONVERSION

La conversion au christianisme est donc quelque chose de difficile à cause du retournement total qu'elle suppose et qu'elle exige. On peut dire qu'elle est unique en son genre et nous avons essayé de le montrer (1). Cependant, en dépit de tous les obstacles qui paraissent s'accumuler devant les hommes pour les détourner du Seigneur et de son Eglise, il y a eu, dès les premiers jours de la prédication chrétienne, une multitude innombrable de convertis, et le mouvement, déclenché le jour de la Pentecôte par le discours de saint Pierre, est allé en s'amplifiant durant des siècles. Est-il possible de savoir pourquoi tant d'hommes et de femmes, une grande foule que personne ne peut compter, ainsi que le dit l'auteur de l'Apocalypse (2), se sont donnés au Christ et lui sont restés fidèles jusqu'à la mort ?

---

(1) A vrai dire, le problème de la conversion exigerait, s'il voulait être étudié à fond, de très longs développements. On trouvera bien des idées et bien des faits signalés dans l'ouvrage de A.-D. Nock, *Conversion*, que nous avons déjà indiqué.

(2) *Apoc.*, vii, 9.

Difficulté du problème. Une réponse adéquate à cette question ne saurait évidemment pas être apportée. Le secret des âmes leur appartient et nous ne devons pas oublier l'action toute puissante de la grâce de Dieu qui choisit ceux qu'il lui plaît et les fait venir à lui par les chemins qu'il veut. Le plus connu, parmi les convertis des premiers temps chrétiens, saint Paul, est aussi celui dont la conversion est la plus mystérieuse. On a maintes et maintes fois essayé de l'expliquer. On a fait appel, tour à tour, à la chaleur ou à la réverbération du soleil sur le sable ; à l'excitation nerveuse du jeune Pharisien qui, en approchant du terme de son voyage, se laissait de plus en plus émouvoir par la pensée de la mission dont il était chargé ; au lent travail de méditation plus ou moins consciente qu'avait provoqué la mort héroïque de saint Etienne dans son intelligence vive et passionnée, que sais-je encore ?

Il suffit, après tout cela, de relire le récit des Actes des Apôtres (1), ou mieux encore peut-être celui plus émouvant parce que plus direct, de l'Epître aux Galates, pour se rendre compte de l'insuffisance des explications purement humaines. « Je vous fais connaître, frères, écrit l'apôtre, l'Evangile qui a été évangélisé par moi, qu'il n'est pas selon l'homme. Car ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ou que j'en ai été instruit, mais par une révélation de Jésus-Christ. Vous avez entendu en effet ma manière de vivre naguère dans le judaïsme, que je persécutais au delà de toute mesure l'Eglise de Dieu et que je la combattais et que je progressais dans le judaïsme, au-dessus d'un bon nombre de mes contemporains dans ma famille, étant plus abondamment zélateur des traditions de mes pères. Mais lorsqu'il a plu à celui qui m'a choisi dès le sein de ma mère et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler son Fils en moi, afin que j'annonce sa bonne nouvelle parmi les nations, aussitôt je n'ai pas obéi à la chair et au sang et je ne suis pas retourné à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant moi » (2).

Une fois converti, saint Paul garde sans doute les qualités humaines qu'il possédait de naissance, la vivacité de ses sentiments, l'ardeur de sa volonté, la profondeur de son intelligence, et par dessus tout l'enthousiasme avec lequel il se consacre tout entier à la tâche qui l'a une fois séduit. Juif, il appartenait corps et âme à Dieu et à sa loi. Chrétien, il est

(1) *Act. Apost.*, IX, 1-19 ; cf. *Act. Apost.*, XXII, 3-21 ; XXVI, 9-20.
(2) *Gal.*, I, 11-17.

le disciple de Jésus-Christ. Son cœur ne souffre pas de partage. Il n'a jamais été l'homme des atermoiements et des demi-mesures. Du jour où il reconnaît en Jésus le Messie promis par les prophètes et le Sauveur des hommes, il est pressé de l'annoncer autour de lui. Son apostolat commence tout de suite après sa conversion et ce qui nous surprend le plus dans le récit de sa vie, sans que nous puissions d'ailleurs éclairer l'obscurité qui les recouvre à nos yeux, ce sont les années de recueillement et de silence qu'il passe en Arabie, en Cilicie, nous ne savons trop où d'ailleurs, avant de commencer ses grandes expéditions missionnaires. Mais si la conversion ne change pas ses facultés naturelles, elle les retourne si entièrement qu'il reste le type et le modèle achevé de tous les convertis. La grâce de Dieu a passé sur lui. Il le sait et il le déclare sans ambages : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis et sa grâce n'a pas été vaine en moi » (1).

Le cas de saint Paul est un cas privilégié et à lui seul il mériterait une longue étude. Pourtant, si poussée qu'elle fût, cette étude ne supprimerait pas le mystère, qui est celui de la grâce généreusement reçue dans une âme. Il est peu de conversions que nous connaissions avec le même luxe de détails et la même précision. Sur la plupart d'entre elles, nous ne savons même absolument rien. Comment se fait-il que les premiers discours de saint Pierre à Jérusalem le jour de la Pentecôte et le jour de la guérison du boiteux de la Belle Porte aient déterminé des milliers de Juifs à faire pénitence de leurs péchés et à demander le baptême ? Pourquoi le discours de saint Paul à l'Aréopage, ce discours si étudié dans sa forme, si soigneusement préparé dans son fonds, n'a-t-il rencontré presque aucun succès et a-t-il été interrompu par les railleries des auditeurs ? Pourquoi l'apôtre, dès son arrivée à Corinthe, a-t-il résolument changé ses méthodes d'exposition et a-t-il renoncé à rien enseigner en dehors de Jésus-Christ et de Jésus-Christ crucifié, et pourquoi cette prédication toute simple du mystère de la croix a-t-elle conquis une communauté nombreuse et fidèle ? Des questions de ce genre peuvent être multipliées, mais la plupart d'entre elles sont destinées à rester sans réponse.

D'ailleurs, la plupart des convertis ne nous ont pas apporté le récit de leurs expériences religieuses et ils auraient été bien en peine de le faire. Q'auraient pu dire en effet les pauvres gens d'Antioche, de Corinthe ou de Rome qui, les premiers, ont reçu la bonne nouvelle du royaume de Dieu ? esclaves ou petits

(1) *I Cor.*, xv, 10.

commerçants, marins ou cultivateurs, c'est dans le monde des travailleurs que le christianisme a recruté ses premiers adhérents ; hommes sans culture, incapables d'analyses psychologiques, mais remplis de grands désirs et séduits par l'immense espérance dont les apôtres étaient les annonciateurs.

Un peu plus tard, lorsque le message évangélique atteint les milieux cultivés, ceux qui se convertissent ne racontent pas, le plus souvent, leurs démarches à la recherche de la vérité. Lorsqu'on parle de conversion, le premier nom qui nous vient à l'esprit et presque le seul, avec celui de saint Paul, est celui de saint Augustin. Il est naturel qu'il en soit ainsi, car les *Confessions* nous ont livré le plus beau et le plus émouvant récit qui soit d'une conversion totale et définitive. Mais il ne faut pas oublier que le cas d'Augustin est très spécial. Le fils de Patricius et de Monique a grandi dans une atmosphère chrétienne ; il a été inscrit, dès sa plus tendre enfance, au nombre des catéchumènes ; il a failli être baptisé, sur son propre désir, à l'âge de onze ou douze ans; le manichéisme qui l'a si longtemps retenu dans ses filets, était une hérésie chrétienne, en dépit de tous les éléments étrangers qui s'y trouvaient mêlés (1). Ce sont là des éléments qui comptent et qui distinguent la conversion de saint Augustin de celle de tant d'autres, intelligents et instruits, venus directement du paganisme à l'Eglise.

Vers la fin du deuxième siècle, le philosophe Celse raille avec ironie les procédés de la propagande chrétienne : « Nous voyons, dit-il, dans les maisons des particuliers, des cardeurs, des cordonniers, des foulons, des gens sans aucune espèce d'éducation ni de culture : ils se gardent bien d'ouvrir la bouche tant que sont là les maîtres qui ont de l'éducation et du jugement ; mais dès qu'ils peuvent prendre à part des enfants ou quelques femmes aussi dénuées de bon sens qu'eux-mêmes, alors ils se mettent à étaler leurs merveilles... Il ne faut pas écouter le père ni croire ce que disent les précepteurs ; c'est à eux qu'on doit obéir. Les autres sont des radoteurs, des cerveaux fêlés, perdus de sots préjugés et qui ne savent ni concevoir le bien véritable, ni le réaliser ; eux seuls ils ont le secret du bien vivre ; les enfants, s'ils les croient, seront heureux, et par eux le bonheur viendra dans la maison... Si, pendant

(1) On peut discuter, presque à perte de vue, sur la place que l'élément chrétien occupe dans le manichéisme. En toute hypothèse, on ne doit pas oublier que Mani se présente lui-même comme « apôtre de Jésus-Christ, par la Providence de Dieu le Père », au début de l'*Epître du fondement*.

qu'ils parlent de la sorte, survient un des précepteurs, ou quelque personne de poids, ou le père lui-même, les plus circonspects prennent peur et s'égaillent ; mais de plus effrontés ne laissent pas d'exciter les enfants à la révolte. Ils leur chuchotent, par exemple, qu'en présence de leurs pères ou de leurs maîtres, ils ne peuvent ni ne veulent rien leur apprendre de bon, pour ne pas s'exposer à la sottise et à la grossièreté de ces êtres profondément corrompus et enfoncés dans l'abîme du vice, de qui ils auraient à redouter des châtiments ; mais que, s'ils veulent savoir, ils n'ont qu'à laisser là le père et les précepteurs, à venir avec les femmes et leurs camarades de jeu dans l'appartement des femmes, dans l'échoppe du cordonnier ou dans l'atelier du foulon : c'est là qu'ils recevront la sagesse parfaite » (1).

La description de Celse ne manque pas de piquant et on ne saurait lui dénier une part de vérité. Mais déjà, au temps où il rédige son *Discours véritable*, les cardeurs et les foulons ne sont plus les seuls — s'ils l'ont jamais été — à annoncer l'Evangile, et des philosophes comme Justin et Tatien les aident dans leur besogne. Ceux-ci et leurs semblables sont venus du paganisme au christianisme, et nous voudrions pouvoir les entendre, afin d'apprendre d'eux les raisons qui les ont amenés à la foi. La plupart d'entre eux n'en disent rien ou si peu que rien. On dirait qu'une sorte de pudeur les empêche de découvrir leur secret et qu'ils ne se reconnaissent pas le droit de parler de leur âme. Les autres se contentent de soulever le voile, sans entrer dans le détail ou bien ils donnent à leurs récits une forme si conventionnelle que nous avons de la peine à y discerner la vérité et la fiction.

Si pourtant nous essayons de démêler les raisons qui, au cours des premiers siècles, ont orienté de nombreuses âmes vers le christianisme et ont déterminé leur conversion, nous trouvons trois motifs surtout qui doivent être mis en relief : le désir de la vérité ; le désir de la délivrance et de l'immortalité, le désir de la sainteté et de la perfection morale.

Le désir de la vérité.

Le désir de la vérité d'abord. Ce désir est de tous les temps, et personne peut-être n'en a exprimé la force avec autant d'éloquence que saint Augustin. Celui-ci avait dix-neuf ans lorsqu'il fut, pour la première fois, séduit par un livre de

(1) Origène, *Contra Cels.*, iii, 55. Je cite la traduction donnée par P. de Labriolle, *La réaction païenne*, p. 123-124.

philosophie, l'*Hortensius* de Cicéron. L'amour du vrai qu'il y puisa ne cessa plus dès lors d'habiter en son âme. Il commença par le conduire chez les manichéens : « Ils disaient : vérité, vérité ; ils me parlaient d'elle sans cesse et jamais elle n'était en eux. Ils débitaient des erreurs, non seulement sur vous qui êtes la vérité, mais aussi sur les éléments de ce monde, votre ouvrage... Vérité, vérité, combien alors même et du plus profond de mon âme, je soupirais pour toi, quand si souvent et de mille manières, ces hommes faisaient autour de moi retentir ton nom qui n'était qu'un son sur leurs lèvres et dans leurs nombreux et interminables ouvrages » (1). Plus tard, il l'amena au catholicisme, et ce fut là qu'il trouva le bonheur qui est la vérité : « J'ai vu bien des gens pour tromper autrui, je n'ai vu personne qui voulût être trompé. Où donc ont-ils pris cette notion de la vie heureuse, sinon là où ils ont pris aussi celle de la vérité ? Ils l'aiment aussi, la vérité, puisqu'ils ne veulent pas être trompés et aiment la vie heureuse qui n'est autre chose que la joie née de la vérité, ils aiment naturellement aussi la vérité (2)... Tard je t'ai aimée, ô Beauté si ancienne et toujours nouvelle, tard je t'ai aimée. Mais quoi, tu étais au dedans de moi et j'étais, moi, en dehors de moi-même ! Et c'est au dehors que je te cherchais ; je me ruais, dans ma laideur, sur la grâce de tes créatures. Tu étais avec moi et moi je n'étais pas avec toi, retenu loin de toi par des choses qui ne seraient point, si elles n'étaient en toi. Tu m'as appelé et ton cri a forcé ma surdité ; tu as brillé et ton éclat a chassé ma cécité ; tu as exhalé ton parfum et je l'ai respiré et voici que pour toi je soupire ; je t'ai goûtée, et voici que j'ai faim de toi, soif de toi ; tu m'as touché et je brûle d'ardeur pour la paix que tu donnes » (3).

La gnose et les gnostiques. Bien d'autres qu'Augustin ont connu ce même désir. Il semble que l'ancien monde, bien plus encore que le nôtre, a été, du moins à certaines époques, torturé par l'inquiétude intellectuelle. De cette inquiétude, nous trouvons un écho dans les dernières lettres de saint Paul. Les chrétiens d'Asie Mineure à qui s'adresse l'apôtre, risquent de se laisser troubler par la philosophie et les vaines tromperies qui suivent les

(1) Augustin, *Confess.*, iii, 8, 10.
(2) Id., *ibid.*, x, 23, 33.
(3) Id., *ibid.*, x, 27, 38. Cf. C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921.

traditions des hommes, selon les éléments de ce monde (1), et nous entendons ces derniers mots de rêveries astrologiques, auxquelles viennent se mêler toutes sortes de superstitions empruntées au judaïsme : on s'occupe des fêtes, des cérémonies, du sabbat ; on accorde une importance inconsidérée au culte des anges. Ce sont là, déclare saint Paul, des visions d'illuminés qui, enflés d'un vain orgueil d'une raison toute charnelle, se séparent du Christ (2). Sans doute, les vrais chrétiens ne se laissent pas séduire. Mais un trop grand nombre de fidèles sont sensibles à l'attrait de ces fausses doctrines et joignent au christianisme authentique, au dépôt traditionnel, d'extraordinaires spéculations qui en compromettent la pureté, et l'un des derniers avertissements adressés par saint Paul à son disciple Timothée est pour le mettre en garde contre les docteurs de mensonge qui se complaisent aux disputes vaines et impies et aux oppositions de la fausse gnose (3).

Le mot de gnose est particulièrement caractéristique et il a été retenu pour désigner l'ensemble des mouvements qui, de la fin du premier siècle jusqu'aux premières années du troisième, se développèrent en marge du christianisme authentique et risquèrent d'en compromettre la croissance. L'histoire définitive de ces mouvements est loin d'être faite, si elle peut l'être jamais. La gnose est par définition en quelque sorte réservée aux initiés et saint Paul nous représente ses docteurs en train de s'introduire dans les maisons pour chercher à conquérir d'abord l'esprit des femmes curieuses et indécises (4). Ses livres doivent être soigneusement tenus secrets, pour n'être communiqués qu'à bon escient. Ils contiennent des mystères ineffables, dont la révélation à des indignes serait punie par les dieux eux-mêmes, et cela est vrai de la gnose chrétienne, tout autant que de la gnose païenne (5).

(1) *Colos.*, II, 7-8.
(2) *Colos.*, II, 18-19.
(3) *I Tim.*, IV, 1-3 ; VI, 20. Les oppositions dont parle l'apôtre sont peut-être du genre de celles que Marcion développera plus tard et qui mettent en relief la différence entre l'enseignement du Christ et celui de l'Ancien Testament.
(4) *II Tim.*, III, 6-7.
(5) Dans les livres hermétiques par exemple, le traité XIII, 22, se termine ainsi : « Je me réjouis, mon enfant, de ce que tu as tiré de la vérité des fruits excellents, les germes immortels. Ayant appris cela de moi, proclame le silence de la vertu, ne manifestant à personne, mon enfant, la tradition religieuse sur la régénération, afin que nous ne soyons pas comptés parmi les détracteurs ». Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'hermétisme*, dans *Revue biblique*, t. XXXV, 1926, p. 259. Selon le traité XVI, 2, les

La curiosité du savoir est universelle. Elle s'étend à tout. Elle concerne aussi bien les propriétés des plantes (1) que l'astrologie, l'alchimie, la physiologie, l'iatromathématique, la rhétorique et bien d'autres choses encore. Il est extrêmement curieux de retrouver tous ces objets de science réunis dans un texte du livre de la *Sagesse* où le pseudo-Salomon déclare : « C'est lui (Dieu), qui m'a donné la véritable science des êtres, pour connaître l'organisation de la terre et l'activité des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les retours périodiques (des astres) et les vicissitudes des temps, les cycles des années et les positions des étoiles, la nature des animaux et les instincts des bêtes, la puissance des esprits et les raisonnements des hommes, les différentes espèces des plantes et la vertu des racines » (2). Dans la *Pistis Sophia*, le révélateur promet à l'initié qu'il saura les mystères des bêtes sauvages, des reptiles, de la vache et des oiseaux, des montagnes et des pierres précieuses, de l'or et de l'argent, du cuivre, du fer et du plomb, du verre et de la cire, des plantes, de la terre, de la mer et des animaux marins ; il connaîtra également le mystère des points cardinaux, celui des démons et des hommes, du feu et de l'air, des étoiles et des nuages, de la terre et de

---

écrits hermétiques ne doivent pas être traduits en grec pour ne pas tomber entre les mains des profanes. On lit dans l'*Asclepius*, 32 : « Et vos, o Tat et Asclepi et Hammon, intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate ». Sur les mystères dans l'astrologie, cf. A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 120 et suiv. ; dans la magie, *ibid.*, p. 303 et suiv. ; *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *Revue biblique*, t. XLVIII, 1939, p. 50-51.

Dans les écrits gnostiques de langue copte, il n'y a guère de mot qui revienne plus fréquemment que celui de mystère, si ce n'est, peut-être, celui de révélation. Dans le deuxième livre de Jeû, par exemple, Jésus explique aux apôtres que, pour participer aux mystères, il faut avoir entièrement renoncé au monde, à ses affaires et à ses dieux et n'avoir d'autre foi que la foi en la lumière. Les mystères sont sacrés et il ne faut les révéler à personne. Jésus insiste sur cette obligation du secret. Dans le premier écrit de Papyrus Bruce, Jésus révèle aux initiés les mots de passe qui leur permettront de passer librement à travers les compartiments ou les étages qui se succèdent dans le monde invisible. Mais ces mots de passe ne doivent pas être livrés indifféremment à tous.

(1) Le médecin Thalassius désire connaître les propriétés des plantes afin de pouvoir guérir les malades qui s'adressent à lui et d'étonner par sa science tous ses confrères. Cf. A.-J. Festugière, *Art. cit.*, p. 58-59.

(2) *Sapient. Salom.*, vii, 17-20. Assurément, la révélation dont il s'agit ici est celle de la vraie Sagesse et provient du vrai Dieu. Comme le remarque le R. P. de Vaux, ap. A.-J. Festugière, *art. cit.*, p. 48, n. 2, « il est difficile de ne pas voir dans ce texte un reflet de la polémique juive contre les enseignements secrets de l'hellénisme alexandrin ».

l'eau, du sec et de l'humide, de la pluie et de la rosée, et bien d'autres choses encore (1). L'énumération se poursuit pendant de longues pages dont le seul intérêt est de nous faire connaître l'universelle curiosité des hommes du deuxième et du troisième siècle.

Il va sans dire que les sciences naturelles ne sauraient suffire à épuiser la curiosité. Ce qu'on désire connaître, ce sont surtout les secrets du monde invisible : « Pour les curieux, ce monde n'est point vide. Au-dessous de Dieu qui est inaccessible, il doit y avoir des entités à la fois abstraites et vivantes. Quelles sont-elles ? Dans quel ordre hiérarchique se rangent-elles ? Qu'ont-elles fait ? Quelles révolutions y a-t-il eu dans ce domaine transcendant ? Quelle répercussion les événements d'en haut ont-ils eue sur l'histoire du Cosmos et de l'humanité ? Quel rapport y a-t-il entre les régions suprasensibles de notre monde (2) ? » Voilà, entre autres, les problèmes dont on se préoccupe. Comme on espère entrer quelque jour dans ce monde invisible, on veut savoir le sûr moyen d'y pénétrer, posséder les mots mystérieux qui permettent d'y arriver sans encombre. Bien des religions à mystères aboutissent en fin de compte à la communication aux initiés de ces formules destinées à prouver le salut, et le livre de Jeû, chez les gnostiques de langue copte, est rempli de pareilles formules grâce auxquelles il devient possible de traverser toutes les sphères célestes.

La gnose orthodoxe. Or le christianisme le plus authentique est une gnose. Jésus ne déclare-t-il pas que la vie éternelle est de connaître le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ (3) ? N'affirme-t-il pas qu'il est la vérité et que la vérité délivrera ses disciples ? Sans doute, saint Paul se plaît à opposer à la sagesse humaine dont les Grecs sont épris, le Christ crucifié, folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs, mais sagesse de Dieu et force de Dieu (4). Il déclare également que la science enfle tandis que l'amour édifie et il précise que s'il connaissait les mystères et toute la science, mais s'il n'avait pas la charité,

(1) *Pistis Sophia*, 92-93 ; édit. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, t. I ; Leipzig, 1905, p. 135-137.
(2) E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme, Etude critique des documents du gnosticisme chrétien*, 2e édit., Paris, 1925, p. 454.
(3) *Ioann.*, xvii, 1.
(4) *I Cor.*, 18-25.

cela ne lui servirait de rien (1). Mais cela ne l'empêche pas d'écrire ailleurs qu'il est chargé de révéler parmi les nations le mystère caché depuis les éternités et découvert désormais aux saints (2). Et ailleurs, d'une manière plus précise : « A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'évangéliser aux nations les insondables richesses du Christ et de découvrir à tous quelle est la dispensation du mystère caché depuis les éternités en Dieu qui a tout créé, afin que soit connue maintenant aux principautés et aux puissances qui sont dans les cieux, par l'Eglise, la sagesse multiforme de Dieu » (3).

Qui aurait pu rester insensible à de telles promesses ? Parmi les mystères, beaucoup sont exclusivement littéraires ; ils sont renfermés dans un livre dont la connaissance, réservée aux seuls initiés, suffit à donner le secret de la délivrance (4). Le christianisme semblait prendre place au nombre de ces mystères ; mais d'emblée il était plus beau et plus complet que tous les autres, qu'il dépassait par la richesse et par la profondeur de son enseignement. Aux âmes lassées, aux cœurs fatigués et meurtris par l'inutile recherche du vrai bien, il apportait ce qu'ils avaient cherché ailleurs sans le trouver, l'annonce du véritable salut. Il n'était que d'approcher et de comparer ses écrits aux pauvres prédicateurs des mystères païens pour saisir toute la distance qui le séparait de tout le reste. D'un côté, des mots inintelligibles, des procédés magiques, parfois des fraudes pieuses ou des supercheries puériles qu'un peu de bon sens et de sang-froid suffisait à découvrir (5). De

(1) *I Cor.*, XIII, 2.
(2) *Colos.*, I, 23-27.
(3) *Ephes.*, III, 8-10.
(4) Cf. dans A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. le chapitre intitulé *Mystères cultuels et mystères littéraires*, p. 116-142, Selon A. BOULANGER, *Le salut selon l'orphisme*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 69-79, l'orphisme serait à ranger parmi les mystères littéraires, et l'initiation orphique aurait essentiellement consisté dans la transmission d'un livre sacré, d'un *hieros logos*.
(5) Cf. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, IV, 32-35 ; édit. Wendland, p. 58 et suiv. Saint Hippolyte raconte en détail comment on s'y prend pour persuader aux esprits naïfs et crédules que le dieu leur est réellement apparu : « (Voici comment le magicien) fait apparaître la divinité en traits de feu. Après avoir dessiné sur le mur la silhouette qu'il veut montrer, il en enduit secrètement la superficie d'une drogue composée du mélange suivant : pourpre laconienne et bitume de Zante ; puis, comme dans un délire extatique, il approche de la muraille une torche enflammée, et la drogue prend feu en jetant une grande lumière ». Cf. R. GANSCHINIETZ, *Hippolytos Capitel gegen die Magier* (*Texte und Untersuchungen*, XXXIX, 21, Leipzig, 1913, Il y avait encore bien d'autres procédés du même genre.

l'autre, l'honnêteté, la loyauté, la franchise ; et par dessus tout la splendeur de celui qui, existant en forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie l'égalité avec Dieu, mais s'est dépouillé lui-même pour prendre la forme d'esclave et se rendre obéissant jusqu'à la mort de la croix.

Pour trouver la vérité, beaucoup faisaient de longs, d'interminables voyages. Le médecin Thessalos, après s'être exercé dans la science de la grammaire en Asie, passe à Alexandrie, puis il se met à parcourir l'Egypte en quête du dieu qui pourra lui révéler les secrets des plantes (1). L'astrologue Vettius Valens traverse des terres et des mers, visite de nombreuses nations, avant de découvrir les secrets dont il a besoin (2). Lucius, dans les *Métamorphoses* d'Apulée, n'arrive pas au port du repos avant d'avoir passé par de longues et terribles épreuves (3).

Saint Justin. Un certain nombre d'âmes, les meilleures et les plus belles, trouvent la vérité chrétienne au terme de ces recherches. Tel est le cas de saint Justin le philosophe dont il faut relire le récit : « Pour moi, je commençai par désirer de fréquenter à mon tour un de ces philosophes et je me confiai à un stoïcien. Après un certain temps passé auprès de lui, comme je n'avais rien ajouté à mes connaissances sur Dieu (il ne le connaissait pas lui-même et il disait que cette science n'est pas nécessaire), je le quittai pour un autre, péripatéticien, esprit très pénétrant à ce qu'il croyait. Il me supporta les premiers jours, puis voulut que je fixasse un salaire pour que nos relations ne nous restassent pas inutiles. Cela fut cause que je l'abandonnai, ne l'estimant pas philosophe du tout. Je restai cependant le cœur rempli du désir d'entendre ce qu'est proprement et excellemment la philosophie et je m'adressai à un pythagoricien très célèbre, très féru de sa sagesse. Puis, comme je l'entreprenais, dans l'intention de devenir son élève et disciple familier : Comment ? dit-il. As-tu appris la musique, l'astronomie, la géométrie ? Penses-tu donc contempler un jour quelqu'une des choses qui contribuent au bonheur, si tu n'as appris auparavant ce qui détache l'âme des objets sensibles, pour la rendre

(1) A.-J. Festugière, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *Revue biblique*, 1939, p. 57-59.
(2) Vettius Valens, *Florileg.*, édit. Kroll, *Catalog. cod. astrolog.*, t. V, ii, p. 49, 19-21.
(3) Apulée, *Metamorph.*, xi, 15.

capable des intellectuels, afin qu'elle voie le bien et le bon en eux-mêmes ? Il me fit donc un grand éloge de ces sciences, me déclara qu'elles étaient nécessaires, puis me congédia lorsque je lui avouai ne pas les connaître. J'étais naturellement peiné de cette déception, d'autant plus que j'estimais qu'il était savant. Mais lorsque ensuite je considérai le temps qu'il me fallait passer à ces sciences, je ne pus me résoudre à ce long retard. Dans mon embarras, je décidai d'aller trouver les platoniciens ; ils avaient en effet un grand renom. Il y avait depuis peu dans notre ville un homme intelligent : c'était un des principaux platoniciens. Je le fréquentai le plus souvent que je pus et je fis ainsi des progrès ; chaque jour, j'avançais le plus possible. L'intelligence des choses incorporelles me captivait au plus haut point ; la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit, si bien qu'après un peu de temps, je crus être devenu un sage ; je fus même assez sot pour croire que j'allais immédiatement voir Dieu » (1). Une nouvelle déception orienta Justin vers le christianisme. Il eut la bonne fortune de rencontrer un vieillard chrétien ; celui-ci lui découvrit la véritable nature de la vision de Dieu (2) qui était le terme de ses désirs, et en même temps lui révéla le Christ.

Les Clémentines. Il peut y avoir une part de fiction dans le récit de saint Justin, ou tout au moins d'arrangement littéraire (3). Le thème des voyages et des recherches poursuivies dans les diverses écoles philosophiques fait en quelque sorte partie des lieux communs de la conversion. On le trouve par exemple dans les *Homélies clémentines*. Comme Justin, Clément commence par fréquenter les philosophes. Mais il ne voit ceux-ci « occupés qu'à renverser et à édifier des sytèmes, à se disputer, à se jalouser, à construire d'artificieux syllogismes et à imaginer des prémisses. Le dogme qui prévaut, c'est tantôt que l'âme est immortelle, tantôt qu'elle est mortelle... et les thèses mises en discussion sont tenues pour fausses ou pour vraies selon les préjugés de ceux

(1) Justin, *Dialog. cum Tryph.*, II, 3-6 ; traduct. Archambault.

(2) La vision de Dieu, la ressemblance avec Dieu, la conversation avec Dieu, tel est l'un des buts essentiels que poursuivent les âmes avides de vérité. Cf. A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs...*, p. 117-122 ; J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs ; contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938, p. 18-38.

(3) Cf. A. Puech, *Les apologistes chrétiens du deuxième siècle*, Paris, 1912, p. 48-50.

qui les défendent et non d'après la part de vérité qu'elles contiennent » (1). Déçu du côté des philosophes, Clément veut se retourner vers les magiciens pour satisfaire son désir de connaître. « Je vais partir, dit-il, pour l'Egypte. Là, je me lierai d'amitié avec les hiérophantes et les prophètes des sanctuaires ; après avoir cherché et trouvé un magicien, je le déciderai, moyennant une grosse somme d'argent, à évoquer une âme par ce qu'on appelle la nécromancie, comme si je voulais m'enquérir de quelques affaires ; mais mon enquête aura pour objet de m'apprendre si l'âme est immortelle » (2). Un philosophe de ses amis le dissuade de tenter l'aventure et lui conseille d'aller plutôt en Judée pour y entendre la prédication de Jésus. Nous sommes ici en plein roman, et il en est de même dans les actes de saint Cyprien d'Antioche, où nous voyons également le magicien se mettre, par monts et par vaux, à la poursuite de la vérité (3).

Clément d'Alexandrie. Par contre, nous nous retrouvons sur le terrain solide de l'histoire avec Clément d'Alexandrie qui ressemble tellement à saint Justin. Clément était peut-être originaire d'Athènes : sa curiosité native l'oriente de bonne heure vers les problèmes philosophiques et religieux et il est au moins vraisemblable qu'il se fait initier aux mystères d'Eleusis, dont il parle avec la précision d'un homme bien renseigné. Cependant, ni les cultes traditionnels, ni les mystères ne parviennent à le satisfaire et la vérité qu'il cherche semble le fuir à mesure qu'il tente d'en approcher. Il entreprend alors de longs voyages et les maîtres qu'il entend sont presque tous des chrétiens. L'un, Ionien d'origine, florit dans la Grèce ; d'autres habitent dans la Grande Grèce. Parmi ces derniers, l'un vient de Cœlésyrie et le second d'Egypte. D'autres encore se trouvent en Orient ; parmi eux figure un Assyrien ; un autre, en Palestine, est hébreu d'origine. Finalement, il découvre celui à qui il s'attachera d'une manière définitive et qui habite l'Egypte. « Véritable abeille de Sicile, ce maître incomparable recueille le suc des fleurs qui couvrent le champ des prophètes et des apôtres et dépose dans l'âme de ses auditeurs une science toute pure et

(1) *Homél. Clement.*, I, 3 ; traduct. Siouville, *Les homélies clémentines*, Paris, 1933, p. 92.
(2) *Homél. Clément.*, I, 5, p. 93.
(3) *Vita S. Cypriani*, dans *Acta sanctorum*, septembris, t. VII, p. 222.

toute sainte » (1). Sous sa conduite, Clément fait d'immenses progrès ; il ne se contente pas de trouver la connaissance achevée du christianisme ; il devient lui-même un gnostique, c'est-à-dire, selon sa terminologie, un chrétien aussi parfait qu'il est possible de l'être en ce monde.

Sans faire d'aussi longs voyages, sans multiplier autant leurs expériences préalables, beaucoup d'âmes ont dû faire les mêmes expériences que saint Justin et que Clément d'Alexandrie. Ce qui a fait au deuxième siècle la haute fortune des gnosticismes chrétiens, c'est la promesse que faisaient leurs docteurs de conduire les chercheurs à la vérité. Nous sommes aujourd'hui étonnés du succès remporté par ces doctrines étranges et nous sourions non seulement devant les puérilités qui remplissent d'un bout à l'autre les ouvrages gnostiques de langue copte, mais même devant les fables que rapporte saint Irénée dans l'*Adversus haereses*. Nous comprenons mal qu'on ait pu s'enthousiasmer pour d'interminables généalogies d'éons, pour les aventures amoureuses de Noûs et d'Aletheia, de Logos et de Zoè et de beaucoup d'autres. Mais cela même nous montre la profondeur du désir qui remplissait les âmes. Partout où l'on trouvait un marchand de paroles qui promettait la vérité, on faisait cercle autour de lui et il faisait des disciples. Le christianisme orthodoxe a mieux réussi, incomparablement, que les rêveries des astrologues, les systèmes des philosophes, les complications des gnostiques. Il a dû son succès au sérieux de sa doctrine et à la valeur morale de ses enseignements, pour ne rien dire de la grâce de Dieu.

Le désir de la délivrance. Le désir de la science parfaite n'est pas le seul qui ait conduit les âmes vers le Sauveur. On ne peut même pas dire qu'il soit le principal motif des conversions. Après tout, il n'est utile ou nécessaire de savoir que si la science délivre, et qui peut affirmer qu'il en soit ainsi ? Quelques âmes, plus nobles et plus généreuses, se contentent d'arracher au monde ses secrets. Elles trouvent dans la gnose la satisfaction la plus pure de leur esprit. Elles y trouvent aussi la paix, puisqu'elles

---

(1) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, I, 10. On a souvent cherché à identifier les maîtres à qui Clément a été redevable de sa formation chrétienne. Il est possible que l'Ionien soit Athénagore, que l'Assyrien soit Tatien, que le Judéo-chrétien soit Hégésippe, à moins que ce ne soit quelque inconnu. Il est du moins assuré que le dernier est Pantène, mais nous sommes fort mal renseignés sur l'activité de ce dernier, en dépit de la reconnaissance que lui a vouée Clément.

apprennent qu'il n'y a rien à changer à l'ordre du monde et que le mieux est de s'y conformer avec résignation, sinon avec joie. Mais trop souvent, la science n'apporte avec elle que désillusion et tristesse. Elle nous apprend que les phénomènes se produisent selon des lois nécessaires, que nous sommes nous-mêmes enchaînés, que nous sommes impuissants à nous délivrer des liens de la fatalité, et précisément ce que lui demandent la plupart de ceux qui s'adressent à elle, c'est la libération. Ce qu'ils veulent avant tout connaître, c'est le moyen de sortir du cercle où ils se sentent enfermés ; et d'un mot qui dit tout, c'est le salut.

L'heimarménè. L'homme ancien sent particulièrement peser sur lui le fardeau de la fatalité, de l'*heimarménè* comme on dit aux approches de l'ère chrétienne. Il ne trouve, ni dans la philosophie, ni dans la religion le soutien puissant qu'apporte aux Juifs et aux chrétiens la foi à la Providence. Parce que nous savons que le monde est gouverné par un Dieu infiniment sage et infiniment bon, nous nous consolons des maux de ce monde en songeant qu'ils sont voulus ou tout au moins permis par ce Dieu et qu'en définitive rien n'arrive qui ne tourne au bien non seulement de l'univers pris dans son ensemble, mais encore de chacun des hommes qui le peuplent. Les Grecs et les Romains n'avaient pas cet appui. Le Dieu de Platon est assurément une Providence, mais il ne compte guère de fidèles et il faudra atteindre la renaissance néoplatonicienne pour retrouver, vivant et fécond, un esprit religieux dans la doctrine du Bien et de l'Un. Le Dieu d'Aristote, acte pur, pensée de la pensée, se désintéresse du monde qu'il ne connaît même pas. Le Dieu des stoïciens est immanent au monde, dont il est la Loi : bien loin d'apporter une délivrance, il enchaîne plus durement ses croyants dans les liens de l'universel déterminisme. Epictète s'en réjouit ; mais Marc-Aurèle se trouble et s'inquiète et la plupart font comme lui. « Parce que, les cadres de la cité ayant disparu, l'homme est davantage abandonné à son incertitude, parce que l'égoïsme des maîtres et l'ambition de ceux qui le veulent être, avivent la cruauté des guerres, multiplient les massacres, habituent à mépriser le sang des faibles, l'homme sent peser plus lourd le joug de l'*heimarménè*... Et voici que des croyances, non pas neuves certes, mais dont l'expansion est récente, ajoutent au poids du destin. Importées d'Orient, elles trouvent dans la sagesse grecque un soutien. C'est que, si un même feu divin circule à travers ce grand corps qu'est la nature, partout

présent, partout animateur, il y a une *syggeneia* entre tous les êtres, un rapport des parties au tout et de tout à partie. Il y a donc, de l'une à l'autre, correspondance, sympathie » (1).

Cette sympathie n'est plus manifeste nulle part qu'entre les astres et les hommes. Le sort des vies humaines et leur destinée sont écrits dans le ciel, si bien qu'il suffit de connaître le cours des astres et particulièrement leur position au moment de la naissance pour savoir ce que sera, jusque dans ses détails, la vie entière. Assurément cette connaissance ne fait pas dévier d'une ligne la fatalité ; elle ne change rien au destin ; mais on se sent instinctivement rassuré par le seul fait que l'on connaît. Il y a une sorte de tranquillité qui naît de la science ; tranquillité trompeuse et momentanée, mais réelle. D'où la fortune extraordinaire des astrologues, des Chaldéens, comme on les appelle, ou des *mathematici* aux abords de l'ère chrétienne (2).

Pourtant, il ne suffit pas de connaître, nous l'avons dit. Il faut essayer de se délivrer. Au moment où l'on ne peut rien par soi-même, ne doit-on pas s'adresser aux dieux ; et puisque les dieux nationaux, ceux du panthéon grec et romain sont impuissants (3), n'a-t-on pas raison de se tourner vers les dieux de l'Orient qui sont peut être plus forts que la fatalité elle-même ?

Les dieux sauveurs. Ces dieux sont en effet des sauveurs (4). Peu d'idées sont plus complexes que celle du salut, car le mot signifie à la fois la guérison des maladies du corps, la délivrance de la fatalité, la rémission des péchés, le don de l'immortalité et même, d'une manière très générale, la protection et la bienfaisance en des circonstances quelconques (5). Lorsqu'il s'applique aux divinités orientales, il

(1) A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 104-105.

(2) Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, chap. vii ; Bouché-Leclerc, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.

(3) Les dieux grecs sont soumis au destin. Zeus lui-même ne peut rien contre lui. A tout instant cette idée reparaît chez Homère. Si Achille tue Hector, il mourra jeune, telle est sa destinée et il faut qu'il la subisse. Cf. P. Nilsson, *Götter und Psychologie bei Homer*, dans *Archiv für Religions wissenschaft*, t. XXII, 1923, p. 385 et suiv. Dans les tragiques, dans Eschyle et Sophocle surtout, on retrouve la même idée. Cf. Sophocle, *fragm.* 234 b.

(4) Cf. P. Wendland, *Soter*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche wissenschaft*, t. V, 1904, p. 355 et suiv.

(5) C'est sans doute en ce dernier sens de protecteurs et de bienfaiteurs que les rois d'Égypte, à l'époque hellénistique, ont reçu le nom de Sauveurs.

marque avant tout la délivrance de la falatité. Le Dieu Bèl de Syrie est celui qui gouverne la fortune, *Belus Fortunae rector* (1). Isis, dame des mystères, est aussi maîtresse des astres, maîtresse de la destinée : « C'est moi, dit-elle, qui ai montré aux astres la route qu'ils doivent suivre. C'est moi qui ai fixé la course du soleil et de la lune. C'est moi qui siège auprès du soleil dans sa course. C'est moi qui triomphe du destin. C'est à moi qu'obéit la destinée » (2). Par suite, c'est vraiment Isis qui nous délivre. Ce qu'elle décide s'accomplit et par elle ceux qui sont dans les liens sont remis en liberté.

Malgré tout, le salut qu'apporte Isis demeure incomplet. Certes, c'est un privilège précieux d'échapper aux infortunes que la destinée adverse ménage ou de prolonger ses jours au delà du temps fixé par le destin. Mais puisqu'il faut mourir, qu'importe tout le reste ? Or l'hymne de Kymè n'éclaire l'au-delà d'aucun rayon d'espoir (3) et il en est de même de l'hymne d'Andros qui lui est antérieur (4). Il faut, semble-t-il, attendre

Après eux, les empereurs romains reprennent ce nom. On lit dans une inscription de Cyrène, datée de l'an 9 avant Jésus-Christ, et dans laquelle le proconsul Paulus Fabius Maximus, propose aux Grecs d'Asie de commencer l'année le jour de la naissance d'Auguste : « (L'anniversaire d'Auguste) a donné un autre aspect au monde entier, dont la ruine eût été proche, si ce bonheur commun de tous les hommes, César, n'était pas né. Aussi chacun peut-il considérer avec raison cet événement comme l'origine de sa vie et de son existence, comme le temps à partir duquel on ne doit plus regretter d'être né. Aucun autre jour n'eut une plus heureuse occasion de bien pour la société et pour l'individu que celui-ci, heureux entre tous. » A quoi les Grecs répondent : « La Providence, qui règle le cours de notre vie, a fait preuve d'attention et de bonté et a pourvu au bien le plus parfait pour la vie en produisant l'empereur, qu'elle a rempli de vertu pour en faire un bienfaiteur de l'humanité... Non seulement (César) a dépassé les précédents bienfaiteurs de l'humanité, mais encore il ne laisse à ceux de l'avenir aucun espoir de l'emporter sur lui. Le jour de la naissance de Dieu a été pour le monde le commencement des bonnes nouvelles qu'il apportait. » Auguste est un Sauveur, mais le salut qu'il apporte est purement terrestre et il se ramène à des bienfaits passagers.

(1) *Corpus inscriptionum latinarum*, XII, 1277.

(2) *Hymn. ad Isid.*, 11-12, 43, 53-54. Il s'agit ici de l'hymne de Kymè d'Éolide. On retrouve les mêmes idées et parfois les mêmes expressions dans l'hymne d'Andros. Cf. P. ROUSSEL, *Un nouvel hymne à Isis*, dans *Revue des Etudes grecques*, t. XLII, 1929, p. 139-168. Le texte de cet hymne pourrait dater du premier siècle de notre ère et avoir pour auteur un Grec d'Alexandrie. L'hymne d'Andros serait du premier siècle avant Jésus-Christ.

(3) P. ROUSSEL, *art. cit.*, p. 166.

(4) Cf. M.-J. LAGRANGE, dans *Revue biblique*, t. XIII, 1920, p. 440-441, à propos de l'hymne d'Ios.

jusqu'au deuxième siècle pour trouver auprès d'Isis des assurances concernant la vie d'outre tombe : dans les *Métamorphoses* d'Apulée, Isis se nomme elle-même la reine des enfers et des mânes et elle déclare à Lucius : « Tu vivras heureux ; tu vivras sous ma protection avec gloire, et lorsqu'ayant accompli le cours de tes ans, tu descendras aux enfers, là aussi, dans cet hémisphère souterrain, tu me verras comme maintenant, brillant parmi les ténèbres de l'Achéron, régnant sur les profanateurs du Styx ; habitant toi-même les Champs Elysées, je te protégerai et tu ne cesseras de m'adorer » (1).

Le Christ, bien plus que tous les dieux venus de l'Orient, délivre de la fatalité. Saint Paul insiste, dans ses épîtres, sur la liberté apportée aux hommes par le Christ, et, dans un bon nombre de cas, il veut parler de la liberté à l'égard de la loi juive ; mais il n'est pas interdit de croire qu'il vise parfois une autre liberté, celle à l'égard du destin, auquel se croient enchaînées les âmes auxquelles il s'adresse. Au deuxième siècle, le langage des apologistes se fait plus précis. Tatien écrit par exemple : « Pour nous, nous sommes au-dessus de l'*heimarménè* ; au lieu des esprits errants, nous avons appris à connaître le maître qui n'erre pas. Nous ne sommes plus menés par l'*heimarménè* et nous donnons congé aux astres qui font la loi » (2). De même un peu plus loin : « Que m'importe que tu sois mené par le destin, si c'est pour veiller toute la nuit par amour de l'or, pour désirer sans cesse et puis mourir ? Il est mort en faveur du monde, celui qui a chassé du monde cette folie : vis donc pour Dieu sous son empire, congédiant ton ancienne naissance » (3).

Clément d'Alexandrie s'exprime plus clairement encore, si du moins ce sont bien ses idées que l'on retrouve dans les *Excerpta ex Theodoto*. Après avoir exposé l'empire de l'*heimarménè*, il s'écrie : « De cette dispute, de cette bataille des puissances, le Seigneur nous délivre ; il nous donne la paix, nous sauve du désordre des puissances et des mauvais anges... C'est à cause d'eux que l'homme est livré à tant de maux. Aussi le Seigneur est venu pour apporter aux choses de la terre cette paix qui vient du ciel. Un astre étranger s'est élevé, un astre nouveau qui brise l'ancien pouvoir des constellations. Il brille d'une lumière nouvelle, non physique. Il ouvre des chemins nouveaux et salutaires. Et c'est ainsi qu'il est le Seigneur,

(1) Apulée, *Metamorph.*, xi, 5.
(2) Tatien, *Orat. ad Graec.*, ix, 2.
(3) Tatien, *Orat. ad Graec.*, xi, 2.

venu sur terre pour guider les hommes, afin de faire passer ceux qui croient dans le Christ du règne de l'*heimarménè* à celui de la Providence... Ainsi, de même que la naissance du Sauveur a mis en fuite la force de l'horoscope et de l'*heimarménè*, de même le baptême du Sauveur nous a délivrés du feu et sa souffrance de la souffrance, afin qu'en tout nous le suivions » (1).

La délivrance apportée par le Christ est d'ailleurs totale et définitive, puisqu'elle comporte l'immortalité. Les religions à mystères la promettaient également à leurs initiés, et si les hymnes à Isis sont muets sur ce point, ce n'est pas parce qu'Isis n'était pas regardée, depuis longtemps sinon de tout temps, comme la maîtresse de la vie (2). C'est surtout parce que les rédacteurs de ces hymnes s'intéressent davantage à la vie d'ici-bas qu'à celle de l'au-delà et ils ne sont pas les seuls à le faire. Comme le remarque très justement et avec beaucoup de finesse Festugière, l'immortalité qu'attendent généralement les Grecs n'a rien de très séduisant ; c'est une existence diminuée, une vie d'ombres (3) ; les initiés désirent quelque chose de mieux ; mais leurs désirs demeurent encore assez modestes ; ils se contentent d'aspirer après le bonheur des Champs Elysées qui est réservé aux héros, c'est-à-dire à de rares privilégiés ; de grasses prairies, des eaux fraîches, des arbres toujours verdoyants qui tamisent doucement la lumière du soleil et, si l'on veut, la compagnie des dieux, voilà à peu près l'essentiel de leurs rêves, celui que doit réaliser l'initiation (4).

Le salut chrétien. Combien, auprès de ce pauvre idéal, apparaît glorieuse la promesse de salut apportée par le Christ ! Il ne s'agit plus ici d'un salut terrestre ; il ne s'agit même plus d'une immortalité bienheureuse dans la

(1) Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto*, 72-76 ; édit. R. P. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, Londres, 1934, p. 84-86. Voir le commentaire de ces passages dans A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 112.

(2) Cf. P. Roussel, *art. cit.*, p. 167.

(3) *Odyssée*, xi, 488-491 : « Oh ! ne me farde pas la mort, non, noble Ulysse ! J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier qui n'aurait pas grand'chose, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint. » C'est le vaillant Achille qui s'exprime ainsi ; et, auparavant, v, 218-222, Anticléa avait déjà déclaré : « Pour tous, quand la mort nous prend, voici la loi : les nerfs ne tiennent plus, ni la chair, ni les os ; tout cède à l'énergie de la brûlante flamme ; dès que l'âme a quitté les ossements blanchis, l'ombre prend sa volée et s'enfuit comme un songe. » On pourrait multiplier les textes.

(4) A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 134.

société des dieux. Le chrétien doit être proprement divinisé, devenir Dieu, participer à la vie de Dieu dans ce qu'elle a de plus intime. Nous savons déjà que le Poimandrès, dans le *Corpus hermeticum*, promet aussi la divinisation à son disciple. Lorsque celui-ci a parcouru les sept premières sphères de l'ogdoade et qu'il est parvenu à la huitième, « il entend aussi les vertus qui sont au-dessus de la huitième nature, chantant des hymnes à Dieu avec une certaine voix qui leur est propre. Et alors, ils montent en acte vers le Père. Et eux aussi (les élus) s'abandonnent aux vertus, et devenant Vertus, ils pénètrent en Dieu. Telle est la fin heureuse de ceux qui ont eu la connaissance : devenir Dieu » (1). Il en est de même dans le treizième traité : « Le corps sensible de la nature est bien éloigné de la naissance essentielle, explique Hermès à Tôt. Car l'un peut être dissout, l'autre est indissoluble et l'un est mortel, l'autre immortel. Ignores-tu que tu es devenu Dieu et fils de l'unique, comme je le suis (2) ? » Celui qui a pratiqué les rites du taurobole est *in aeternum renatus* (3) : il est né en quelque sorte à nouveau et cela pour l'éternité. Mais il faut bien prendre garde que les textes les plus précis sur la nouvelle naissance et sur la participation avec Dieu sont postérieurs à l'ère chrétienne et qu'ils peuvent fort bien avoir subi l'influence des doctrines chrétiennes.

D'ailleurs, même à supposer qu'ils fussent originaux ou indépendants et qu'ils traduisissent les aspirations les plus profondes des âmes religieuses, il resterait que ces textes n'apportent que des promesses sans garantie. L'éternité, la ressemblance avec Dieu, ce sont assurément de beaux rêves ; mais comment prouver que les mystères apportent les moyens de les réaliser ? Le christianisme apporte sa preuve : le Christ est ressuscité et il est les prémices de ceux qui s'endorment, le premier-né d'entre les morts. Peut-on oublier, une fois qu'on l'a lu, le cri de triomphe avec lequel saint Paul célèbre la résurrection du Sauveur : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine est aussi notre foi. Nous sommes alors trouvés comme de faux témoins de Dieu, puisque nous avons témoigné selon Dieu qu'il a ressuscité le Christ

(1) *Corpus hermetic.*, I, 26 ; traduct. LAGRANGE, dans *Revue biblique*, 1926, p. 247.
(2) *Corpus hermetic.*, XIII, 14 ; *ibid.*, p. 257.
(3) *Corpus Inscriptionum latinarum*, VI, 510 ; DESSAU, *Inscript. lat. selectae*, 4152.

et il ne l'a pas ressuscité si par hasard les morts ne ressuscitent pas. Car, si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés. Et encore ceux qui se sont endormis dans le Christ sont perdus. Si c'est dans cette vie seulement que nous avons espéré dans le Christ, nous sommes plus dignes de pitié que tous les hommes. Mais maintenant, le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis » (1).

Sans doute, les dieux des religions à mystères eux aussi sont morts et ressuscités. Du moins, à certaines époques, on se plaît à les représenter ainsi. On célèbre solennellement la résurrection d'Attis qui renaît chaque année au printemps, et l'on chante en son honneur un hymne : « Prenez confiance, mystes du dieu sauvé, car pour vous, il y aura un salut de vos maux » (2). La fête de l'invention d'Osiris rappelle la mort du Dieu qui tombe sous les coups de Set, mais aussi son triomphe et son retour à la vie. Que sont de nouveau ces résurrections légendaires, dont le caractère naturiste n'échappe à personne, à côté de la résurrection du Christ ? Les premières manifestent le retour de la nature à l'activité printanière, après l'engourdissement de l'hiver. La seconde est réelle ; elle a eu ses témoins qui ont mangé et bu avec le Seigneur ressuscité, qui l'ont vu de leurs yeux et touché de leurs mains. Elle a pu être vérifiée et, pendant longtemps, jusque vers la fin du premier siècle, ses témoins demeurent présents au milieu des hommes pour dire ce qu'ils ont constaté.

On comprend sans peine la valeur de pareils témoignages et comment le christianisme a pu attirer des âmes nombreuses par les promesses de salut et d'immortalité qu'il faisait et par la garantie de la résurrection du Sauveur qu'il apportait en faveur de ces promesses. Ici, il est vrai, les témoignages littéraires sont trop rares et trop dispersés pour que nous puissions écrire une histoire des conversions fondées sur ce motif : son influence n'est pas douteuse, lorsqu'on se rappelle la place

(1) *I Cor.*, xv, 13-20.

(2) Cf. M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, dans *Revue biblique*, t. XXVIII, 1919, p. 447-448. L'hymne en question est cité par Firmicus Maternus, *De errore profanorum religionum* xxi, 1. Il est d'ailleurs assez probable qu'il ne s'applique pas à Attis comme on le dit volontiers, mais à Osiris.

tenue par l'argument de la résurrection de Jésus dans la plus ancienne apologétique (1).

Le désir de la sainteté. Après le désir de la vérité et le désir du salut, le désir de la sainteté et de la perfection morale. On insiste souvent sur la corruption du monde païen aux abords de l'ère chrétienne et on a le droit de le faire. Rien de plus fort, rien de plus douloureux n'a été écrit sur ce sujet que dans les épîtres de saint Paul (2). Mais il ne faut pas oublier que ce vieux monde corrompu gardait de magnifiques élans vers la perfection morale et vers la sainteté. Beaucoup, le plus grand nombre peut-être, pratiquaient dans la vie courante les vertus naturelles (3) et quelques-uns étaient capables de s'élever très haut dans la recherche du bien. C'est à ces âmes d'abord que le christianisme apporte, avec un idéal moral, le plus beau qui ait jamais été conçu, la promesse du secours divin qui permettra d'atteindre cet idéal.

Saint Justin. Nous savons que l'appel à la sainteté a été entendu de beaucoup. Saint Justin insiste sur ce point : « Autrefois, dit-il, nous prenions plaisir à la débauche, aujourd'hui la chasteté fait toutes nos délices. Nous nous livrions à la magie, aujourd'hui, nous nous consacrons au Dieu bon et non engendré. Nous aimions et nous recherchions plus que tout l'argent et les domaines : aujourd'hui, nous mettons en commun tout ce que nous avons, nous le partageons avec les pauvres. Les haines et les meurtres nous divisaient, la différence des mœurs et des institutions ne nous permettait pas de recevoir l'étranger à notre foyer ; aujourd'hui, après la venue du Christ, nous vivons ensemble, nous prions pour nos ennemis, nous cherchons à gagner nos injustes persécuteurs, afin que ceux qui suivront les sublimes préceptes du Christ, puissent espérer la même récompense que nous, de Dieu le Maître du monde (4)... Dieu ne veut pas que nous imitions les méchants, mais il nous engage à employer

(3) Outre cet argument, il faut ajouter celui qui représente le christianisme comme le véritable mystère du salut. Des auteurs comme Clément d'Alexandrie, Arnobe, Firmicus Maternus, apporteraient ici leur témoignage. On comprend que nous ne pouvons pas ici insister sur ce point.

(2) *Rom.*, I, 24-32 ; *I Cor.*, VI, 9,11 ; *Gal.*, V, 19-21.

(3) A.-J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1935, t. II, p. 185-200.

(4) Justin, *I Apol.*, XIV, 2-3.

la patience et la douceur pour arracher les hommes à l'avilissement des mauvaises passions. Nous pourrions citer comme exemples beaucoup de ceux qui ont vécu parmi nous. Ils ont renoncé à leurs habitudes de violence et de tyrannie, vaincus par le spectacle journalier de la vertu de leurs voisins, par la vue de l'étrange patience de leurs compagnons à supporter l'injustice, par l'expérience acquise dans leurs relations avec eux » (1). Pour rendre son argumentation plus frappante, saint Justin n'hésite pas à citer des faits particuliers : « Une femme, raconte-t-il, avait un mari qui vivait dans le vice, comme elle-même y avait vécu auparavant. Elle avait été instruite des enseignements du Christ et s'était corrigée. Elle cherchait à ramener aussi son mari à des sentiments meilleurs, lui exposait la doctrine et le menaçait du feu éternel réservé à ceux qui vivent dans le mal et contrairement à la saine raison. Le mari persévéra dans la débauche... (Finalement) sa femme lui signifia le *repudium*, comme vous dites et se sépara de lui. Cet honnête mari aurait dû être heureux de voir sa femme qui, autrefois, vivait sans retenue avec des serviteurs et des mercenaires, adonnée au vin et à toutes les iniquités, mettre fin à une telle conduite et chercher à le convertir comme elle ; mais à la suite de ce divorce opéré sans son consentement, il l'accusa d'être chrétienne » (2). Ce récit est pris sur le vif. Nous assistons là à un incident de la vie quotidienne et nous saisissons les procédés habituels de la propagande : convertie par l'exemple de ses voisins et de ses proches, la pécheresse n'a désormais d'autre souci que d'amener son mari à la pratique de la vertu. Son échec ne diminue pas son mérite (3).

Tatien. Tatien fait écho à la parole de saint Justin. Lui aussi a parcouru beaucoup de pays, il a enseigné les doctrines des maîtres païens, vivant sans doute à la manière des sophistes ou des rhéteurs qui trou-

(1) Justin, *I Apol.*, xvi, 3-4.

(2) Justin, *II Apol.*, ii, 1-3 ; 6-7.

(3) Il faut ajouter que l'exemple des martyrs frappe vivement l'esprit de saint Justin et l'amène à réfléchir sur la valeur du christianisme : « Moi-même, lorsque j'étais disciple de Platon, entendant les accusations portées contre les chrétiens et les voyant intrépides en face de la mort et de ce que les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et dans l'amour des plaisirs. Quel homme adonné au plaisir et à la débauche, aimant à se repaître de la chair humaine, pourrait courir au devant de la mort et supporter la privation de ses biens ? » *II Apol.*, xii, 1-2.

vent dans leur art le moyen de gagner leur vie (1). Au cours de ses pérégrinations, il a rencontré les chrétiens ; il a lu leurs livres saints, plus anciens que tous ceux des Grecs et d'inspiration trop manifestement divine pour être comparés à leurs erreurs. Il a cru en eux à cause de la simplicité du style, du naturel des narrateurs, de l'intelligence claire qu'ils donnent de la création du monde, de la prédiction de l'avenir, de l'excellence des préceptes, de la soumission de toutes choses à un seul monarque (2). Naturellement, cet intellectuel met en avant les raisons d'ordre intellectuel qui peuvent expliquer sa conversion ; mais il n'oublie pas de parler de l'excellence des préceptes moraux qui, dit-il ailleurs, ont rendu parfaitement pieux ceux qui les écoutent (3).

Saint Cyprien. Au troisième siècle, le témoignage de saint Cyprien est plus intéressant encore, car c'est celui d'un homme distingué, de bonne naissance et de parfaite éducation. En dépit de leur culture philosophique qu'il ne faut d'ailleurs pas exagérer, saint Justin et Tatien sont de petites gens auprès de lui. Ils ont besoin de gagner leur vie et ils le font en enseignant à droite et à gauche, au gré des circonstances. Mais Cyprien de Carthage est un aristocrate ; il a des relations dans la haute société de sa ville natale et il les conserve après sa conversion, voire jusqu'au jour de son martyre. Lorsqu'il comparaîtra devant le proconsul, pour recevoir sa condamnation, celui-ci lui témoignera une déférence marquée. Nous aimons à savoir pourquoi cet homme brillant, riche, est venu au Christ. Il nous l'explique lui-même, non sans quelques imprécisions d'ailleurs, et c'est le désir de la sainteté qui l'a entraîné : « J'errais à l'aveugle dans les ténèbres de la nuit, ballotté au hasard sur la mer agitée du monde, je flottais à la dérive, ignorant de ma vie, étranger à la vérité et à la lumière. Etant donné mes mœurs d'alors, je croyais difficile et malaisé ce que me promettait pour mon salut la bonté divine. Comment un homme pouvait-il renaître pour une vie nouvelle par le baptême de l'eau salutaire, être régénéré, dépouiller ce qu'il avait été et, sans changer de corps, changer d'âme et d'esprit ? Comment était possible, disais-je, une telle conversion ?... Voilà ce que je me demandais souvent. Car moi-même aussi, j'étais pris et retenu dans les mille erreurs

(1) Tatien, *Orat.*, xxxv.
(2) Tatien, *Orat.*, xxix.
(3) Tatien, *Orat.*, xii.

de ma vie passée; je ne croyais point pouvoir m'en débarrasser, tant j'étais l'esclave des vices attachés à moi, tant je désespérais du mieux, tant j'avais de complaisance pour mes maux, devenus comme des compagnons familiers » (1).

Les circonstances mêmes de la conversion de saint Cyprien demeurent obscures. Nous savons seulement qu'un prêtre, Caecilianus, fut pour lui l'instrument de la grâce. Ce qu'il y a de sûr, c'est que, pour lui comme pour beaucoup d'autres, la transformation morale qui suivit son baptême fut totale et sans réserve : « L'eau régénératrice, dit-il, lava en moi les taches de ma vie antérieure ; dans mon cœur purifié de ses souillures, une lumière venue d'en haut se répandit. L'Esprit descendu du ciel me changea en un homme nouveau par une seconde naissance. Aussitôt, d'une façon merveilleuse, je vis la certitude succéder au doute, je vis s'ouvrir les portes fermées et briller les ténèbres ; je trouvai facile ce qui, auparavant, semblait difficile et possible ce que j'avais cru impossible.., Tu sais assurément et tu reconnais avec moi ce que m'a enlevé et ce que m'a apporté cette mort des crimes, cette résurrection des vertus. Tu le sais toi-même et je ne me vante pas » (2).

En dépit de sa modestie et de sa réserve, saint Cyprien a le droit de parler de la sorte. A peine baptisé, il distribua aux pauvres, sinon toute sa fortune, comme le dit son biographe Pontius, du moins la plus grande partie de ses biens ; il renonça à toute lecture profane pour se consacrer à l'étude de la Bible et à celle des œuvres de Tertullien qui devint son maître dans les lettres chrétiennes, et l'éclatante vertu qu'il témoigna lui valut d'être élevé sans tarder au sacerdoce, puis à l'épiscopat.

Arnobe. Arnobe présente un autre genre d'intérêt. Lui aussi est venu au christianisme assez tard, plus tard même, semble-t-il, que la plupart des convertis, et son entrée dans l'Eglise fut assez inattendue pour que son évêque lui demandât un gage de sa sincérité (3). Au cours d'une carrière déjà longue, Arnobe avait eu maintes fois l'occasion de railler le christianisme (4). Il ne croit pas pouvoir mieux faire, pour donner satisfaction aux désirs de son évêque que de brûler publiquement ce qu'il avait adoré

(1) Cyprien, *Ad Donatum.*
(2) Cyprien, *Ad Donatum.*
(3) Jérôme, *Epist.*, lxx, 5.
(4) Tel sera également le cas de beaucoup d'autres, spécialement parmi les intellectuels. On peut se contenter de rappeler ici les noms de Firmicus Maternus et de Victorinus Afer.

et de faire par acte une apologie du christianisme, ou plus exactement un ouvrage contre le paganisme.

Cet ouvrage, l'*Adversus nationes*, est des plus curieux, car il révèle une ignorance presque totale des dogmes chrétiens. Ecrit par un néophyte, il ne cite nulle part l'Ecriture Sainte et c'est à peine si, avec de la bonne volonté, on peut y trouver quelques allusions au Nouveau Testament. Il se prononce avec ardeur contre les anthropomorphismes de la Bible, comme si le judaïsme n'avait rien de commun avec le christianisme (1). Il connaît à peine le Christ et en parle quelquefois en des termes qui pourraient aussi bien être appliqués à des dieux païens. Mais sa bonne foi est entière et l'on a même le droit de louer sa foi. Le christianisme l'a pris tout entier : « O aveuglement, s'écrie-t-il. Récemment encore, je vénérais des images sorties des fournaises, des dieux fabriqués sur des enclumes à coups de marteau, des os d'éléphant, des peintures, des guirlandes suspendues aux arbres antiques ; quand j'apercevais une pierre lubrifiée et toute ruisselante d'huile, je l'adorais comme si une puissance eût été présente en elle, je m'adressais à elle, je demandais des bienfaits à une pierre insensible... Mais maintenant, conduit par un si grand maître (le Christ) dans les chemins de la vérité, je sais ce que tout cela vaut, j'accorde mon respect à ce qui est digne de respect, je n'insulte plus le nom de Dieu et je rends à chacun ce qui lui est dû » (2).

Dans la mesure où ce récit est complet, nous y apprenons qu'Arnobe a été amené au christianisme par des réflexions sur la vanité des idoles. Il l'a été aussi par le spectacle des mœurs chrétiennes, car peu d'apologistes ont insisté autant que lui sur les turpitudes et les hontes du paganisme. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, de plus étonnant même, dans son cas, c'est le courage avec lequel, sa conversion opérée, il condamne l'idolâtrie, presque avant d'avoir eu le temps de réfléchir sur les exigences de sa foi nouvelle.

* *

Nous pouvons ici clore notre enquête. Non pas qu'elle soit complète ou définitive, mais parce qu'elle apporte au moins des éléments de solution aux questions que nous nous étions proposé de résoudre. Il s'agissait surtout de savoir quelles étaient les difficultés qu'un païen rencontrait dans le christianisme et qu'il devait vaincre pour se donner à lui, puis quelles

(1) Arnobe, *Advers. nation.*, III, 12.
(2) Arnobe, *Advers. nation.*, I, 39.

étaient les raisons pour lesquelles on pouvait être amené à la conversion.

Les difficultés étaient formidables. La conversion est un engagement sans réserve. Elle est un don absolu de soi. Elle suppose un retournement complet et définitif. C'est à peine si, jusqu'alors, l'antiquité païenne a connu quelque chose de semblable. En tout cas, ce ne sont pas ses religions qui le lui ont appris, car nous ne voyons guère, avant l'ère chrétienne, que l'on se soit donné au service d'un dieu ou d'une déesse avec l'attachement exclusif que le Christ réclame de ses fidèles (1). Les philosophies ont souvent obtenu davantage, même les plus désespérantes en apparence, et l'enthousiasme avec lequel Lucrèce parle d'Epicure a quelque chose de profondément émouvant quand on songe à la vanité de la doctrine à laquelle s'était consacré le poète.

En face de ces difficultés, les raisons de croire. Elles sont réelles et nombreuses. Trois d'entre elles ont retenu notre attention : le désir de la vérité, le désir de la délivrance et du salut, le désir de la sainteté. Mais d'autres cultes, d'autres religions répondaient aux mêmes désirs et promettaient de le satisfaire à moins de frais. Comment, parmi toutes, le christianisme est-il celle des religions qui a conquis le plus d'âmes et qui, après tant de siècles, n'a rien perdu de sa force conquérante ? On a bien pu dire que « si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste » (2). Qu'en sait-on, après tout ? et faut-il voir là autre chose qu'une boutade ? Ce qu'il y a de sûr, c'est que le monde n'est pas devenu mithriaste et que nul aujourd'hui ne pense plus aux mystères de Mithra, d'Isis ou de la grande Mère. Le Christ au contraire est toujours vivant. Ne faut-il pas dire qu'en vérité le signe de Dieu est là ? Les anciens se sont convertis, les hommes d'aujourd'hui continuent à se convertir parce qu'en Jésus seul ils trouvent la vérité et la vie.

G. Bardy.

(1) Sans doute serait-ce trop de dire que le cas ne s'est jamais présenté. Comme le fait remarquer Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 141 et suiv., on peut parfois trouver des dévouements sans réserve au service d'un dieu, parler même de l'amour d'Ion pour Apollon, d'Hippolyte pour Artémis. Mais que sont ces exemples, qu'il faudrait d'ailleurs analyser de près, à côté du grand mouvement qui a poussé les âmes vers l'unique Sauveur ?

(2) E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 579.

Psychiatrie et Pastorale

SOMMAIRE : Une science utile au prêtre.

I. *La Psychiatrie :* Un traité récent. Que faut-il entendre par maladies psychiques ? Causes prédisposantes et causes occasionnelles. Classification des maladies psychiques.

I. *Pastorale et Psychiatrie :* Rôle du prêtre auprès des malades psychiques. Principes d'application. Dans quel esprit les assister.

Une science utile au prêtre. Qui n'a rencontré, au cours d'une vie tant soit peu longue, mais surtout en ces temps catastrophiques de guerre mondiale, des cas de vie psychique anormale ? Une personne a vu, entendu, presque touché du doigt des apparitions étranges, fantomatiques, qui lui annonçaient des événements, lui imposaient une mission, lui suggéraient une démarche auprès des autorités religieuses, civiles, militaires. Une autre s'est crue l'objet de maléfices, de vexations persistantes, de persécutions de la part de la société, peut-être même de certains parents, à tout le moins de tel ou tel individu qu'elle a repéré comme le mauvais génie qui s'attache inlassablement à ses trousses. Une troisième est victime d'obsessions dont elle déclare ne pouvoir s'affranchir. Celle-ci est en proie à des scrupules dévorants. Celle-là a des gestes de maniaque. Interminable est la liste des « souffre-douleurs », pris dans le sens étymologique du mot, et elle n'est pas près de se clore avec le régime de restrictions alimentaires auquel sont soumis tant de tempéraments débilités que guette, sinon une demi-folie, du moins une dangereuse névrose.

Or, par profession, par vocation, le médecin, le prêtre, les divers collaborateurs de l'assistance sociale ont à s'occuper de ces « patients », soit pour tenter une guérison, soit pour diriger leur conscience, soit même pour les adapter, aussi bien que possible, à leur milieu d'existence, à leurs devoirs d'état, à leur activité de chaque jour.

On comprend dès lors l'utilité, la nécessité qu'il y a pour les divers « traitants » de ces pauvres infirmes à bien connaître les maladies physiques et morales dont ils souffrent, leur degré

de responsabilité dans les manifestations de phénomènes anormaux, les possibilités de redressement, ou mieux de restauration complète qu'ils offrent à ceux qui auront une technique appropriée, de la prudence, du doigté, par dessus tout du dévouement pour soigner une clientèle souvent désespérante et parfois désespérée.

En particulier, comme confesseur et comme directeur d'âmes, le prêtre ne peut méconnaître le climat physico-psychique où se meut son pénitent, les obstacles contre lesquels il se débat pour rester maître de ses décisions morales, la ligne de conduite qu'il convient de lui suggérer pour accorder les principes de la sagesse spirituelle avec le sol mouvant des faits. S'il ignore cette partie technique de la direction des anormaux, même avec la meilleure volonté du monde, je dirai : même avec tous les caractères d'une sainteté et d'une zèle apostolique dignes d'éloges, il s'expose à faire beaucoup de mal, tout en songeant à opérer beaucoup de bien.

I. — LA PSYCHIATRIE

Un traité récent. Les confesseurs et directeurs d'âmes liront avec un réel profit le *Traité de Psychiatrie* (1) pastorale que M. l'abbé J.-H. Bless, recteur de l'Institut psychiatrique de Woorburg (Hollande) a publié peu de temps avant la récente guerre. Ce volume, très dense dans ses deux cents pages, constitue un Précis de thérapeutique morale des plus utiles concernant les maladies psychiques.

La division en est claire et le développement de facture classique. Nos lecteurs en auront un aperçu dans cet inventaire que nous leur livrons des principales têtes de chapitres et des subdivisions les plus suggestives qui les étaient : TRAITÉ DE PSYCHIATRIE. *Ch. I. — Psychologie et pathologie :* Rapports de l'âme et du corps. — Maladies psychiques. *Ch. II. — Etiologie :* Causes prédisposantes. — Causes occasionnelles. *Ch. III. — La Responsabilité morale. Ch. IV. — Symptomatologie :* Troubles des facultés cognitives... appétitives... opératives. *Ch. V. — Les différentes formes psychopathologiques :* Les névroses. — Les psychoses. — La Psychopathie constitutionnelle. *Ch. VI. — Le scrupule :* définition, phénomènes, causes, thérapeutique. *Ch. VII. — Psychopathie sexuelle. Chap. VIII.*

(1) *Traité de psychiatrie.* Psychopathologie morale, Thérapeutique, Direction, par J. H. BLESS, directeur de l'Institut Psychiatrique de Woorburg, 2e édition, chez P. Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris (6e).

— *La Psychothérapie moderne :* Théories de Freud, d'Adler, de Jung. *Ch. IX.* — *La psychothérapie pastorale et l'hygiène mentale. Ch. X.* — *Les soins religieux à donner.* Observations des lois divines et ecclésiastiques. — La réception des sacrements.

Ce tableau analytique, soumis aux yeux du lecteur, nous invite nous-même à amorcer leur lecture d'un tel ouvrage en dégageant les traits essentiels de cette étude passionnante de psychiatrie pastorale.

Que faut-il entendre par maladies psychiques ?

Et tout d'abord, que cachent ces deux mots : *Maladies psychiques ?*

Bien que le terme « psychique » énonce un rapport de l'âme à un sujet, il n'est pas à confondre avec le terme « spirituel ». Ce dernier qualifie avant tout une entité qui, de soi, n'est pas conditionnée par la matière. Par contre, le mot « psychique », tel qu'il est employé dans la langue médicale, s'applique à des facultés, à des connaissances, à des appétitions dont le fonctionnement dépend en partie de conditions matérielles indispensables. Question de terminologie, dira-t-on ! Question de première importance à élucider dès l'abord, si l'on ne veut encourir une équivoque dans un sujet aussi délicat.

Car, il n'y a pas, à proprement dire, de maladies de l'âme. D'après la saine philosophie, l'âme humaine est un être spirituel pur, constituant d'elle-même une réalité simple et unique, à l'abri de toute décomposition. Rien, en elle, qui puisse se prêter à l'atteinte de ferments, de virus, de lésions quelconques. Il est possible à Dieu de la réduire au néant. Il n'est donné à aucune puissance créée de lui imposer une désagrégation.

Toutefois l'âme humaine, dans le train de vie qui lui est départi en ce monde par la Providence, est faite pour animer le corps. De ce chef, elle est appelée à surélever la matière qu'elle anime, mais aussi à l'utiliser dans les fonctions de connaisance, d'appétition et de motion qu'elle exerce d'un commun accord avec elle pour rejoindre la nature, les objets, le monde des vivants. Chez l'homme, l'organisme est, pour ainsi dire, au service de la spiritualité. Est-il sain, habilité à son rôle propre et instrumental, jouant normalement son jeu ? Le déploiement, la marche des activités physico-psychiques sont assurés, l'harmonisation parfaite entre les ressorts du composé humain. Est-il, au contraire, victime d'une déficience, gauchi par une usure, en un mot, désordonné ? Toute la machine

grince et souffre. C'est que, âme et corps, bien loin de mener une existence parallèle de part et d'autre d'une cloison étanche, sont tellement unis entre eux qu'ils forment un même être, une même vie, un même sujet personnel, doué d'intelligence et de volonté, de motivité et d'action. De la sorte, en leur domaine vital, passions et réactions atteignent le composé vivant, l'enrichissent ou l'appauvrissent, le fortifient ou le dégradent.

On comprend dès lors quand et comment se déclarent les maladies psychiques. Elles ont lieu chaque fois que, l'organisme étant atteint pour une raison ou pour l'autre, le service rendu par le corps à l'âme en est perverti et le jeu des facultés rendu anormal. L'âme indirectement en souffre ; elle est malade dans le corps qu'elle anime, dans le sujet psycho-physique dont elle est partie essentielle. En un sens et par comparaison, elle est réellement malade, car elle ne reçoit plus normalement ses éléments de vitalité psychique qui conditionnent sa pensée, son vouloir, ses opérations motrices. Elle est desservie par les appareils de réception, de transmission, de motion dont elle est pourvue dans le champ de son activité sensible, pour être en contact avec le monde des objets et des personnes et pour rejoindre ce monde, une fois élaborés sa pensée et son vouloir. En fin de compte, elle n'a plus ce qu'il faut pour penser avec ordre, vouloir avec décision, se mettre en branle sur un terrain ferme d'action.

Voici une personne affectée d'un état d'angoisse perpétuelle et qui présente tous les symptômes d'une phobie caractéristique, due soit à des troubles de l'appareil digestif, circulatoire, respiratoire, soit à des intoxications des glandes endocrines. Un tel état physiologique la prépare inévitablement à l'éclosion d'une maladie psychique. Apparaisse dans la région où elle vit une épidémie de grippe espagnole. Aussitôt notre prévenue, c'est le cas de dire : notre bouillon de culture, se met en campagne, en mouvement, interroge d'ici de là, érige enquête sur enquête, se croit bientôt atteinte, se lave déjà les mains cinquante à cent fois dans la journée, se bouche les fosses nasales à l'aide de tampons imprégnés d'huile goménolée, ne sort qu'avec précaution, ne marche qu'avec défiance, rentre bientôt plus inquiète que jamais, n'espère plus que l'intervention magique du médecin, n'attend plus que les griffes de la mort. Que s'est-il produit dans le champ de l'imagination et des perceptions intellectuelles de cette personne ? Une accumulation de visions obsédantes, provoquées à l'occasion de quelques cas de grippe, drainées ensuite dans l'appareil

réceptif et transmetteur du système nerveux, centralisées au cerveau, présentée enfin à l'esprit comme matière à jugement. Affolements et obsessions ont amené une crise de la connaissance et du jugement, une réaction psychique anormale. Les conclusions pratiques que la personne en question élabore en cet état d'effervescence intérieure, ne correspondent plus à l'importance objective de l'excitant de la pensée, à savoir : un risque, fort éloigné pour elle, de grippe espagnole. Du coup, elle est à traiter par le médecin, par le prêtre, par l'assistante sociale auxquels elle fait ses confidences comme une personne qui, sur un point donné, n'a pas une responsabilité normale.

Nous évoquons ici le cas d'un sujet atteint de phobie déterminée. Mais combien nombreuses et variées sont les maladies psychiques et à quelles observations délicates et nuancées elles donnent lieu pour qu'on se permette à leur endroit un diagnostic tant soit peu justifié ! Le Traité de Psychiatrie de M. le recteur J.-A. Bless contient, à ce point de vue, les révélations les plus instructives.

Causes prédisposantes et causes occasionnelles.

Si complexes que soient les maladies envisagées et si difficile que soit leur diagnostic, il n'est pas impossible d'en sonder les causes et de pouvoir en interpréter les symptômes avec quelque exactitude. L'entourage des malheureux « patients » est souvent pris à leur égard d'une pitié à tout le moins naïve et inefficace, quand elle ne touche pas à un mépris injuste et ne tourne pas à une condamnation péremptoire.

Cependant, dans la plupart des cas, la faute n'en est pas à ces pauvres victimes de la vie, si elles mènent une existence troublée. Elles portent peut-être en elles ce que nous appellions tout à l'heure un bouillon de culture qui leur a été communiqué de longue date et il a suffi d'un dernier facteur de maturation pour déclencher les phases d'une crise aiguë.

Les psychiatres signalent, à ce point de vue, deux catégories de causes, les unes *prédisposantes*, les autres *occasionnelles*, pouvant amener et déterminer une maladie psychique.

Parmi les *causes prédisposantes*, les influences raciques, les excès d'une civilisation raffinée : course à l'argent, habitude de luxe factice, accumulation de plaisirs énervants... jouent un rôle incontestable. Mais ce ne sont là que prodromes assez généraux de déséquilibre chez nos contemporains. Plus spécifiques et déjà plus individuels sont les facteurs d'hérédité, de

génération morbide, d'âge, de sexe, de climat, de profession et d'éducation.

Ainsi tel enfant hérite de parents dégénérés de naissance un certain nombre de dispositions à des formes de psychose, des complexes d'infériorité, un fonds de caractère similaire, qui pourront, si l'occasion en est donnée, assez facilement éclore, à un stade ou à l'autre de son évolution vitale. Tel autre enfant se ressent de l'intoxication du sang maternel par l'alcool au moment où il recevait ses premiers développements physiologiques. Un troisième doit à des méthodes d'éducation reçue au foyer : conflits journaliers des parents entre eux, des parents avec leur progéniture, lectures de romans pernicieux, recours à des pratiques de spiritisme, etc., des troubles psychiques si profonds que la mentalité de l'adolescent en est pervertie : « Si j'avais eu une autre jeunesse, déclarera l'un d'eux devant le tribunal de ses juges, j'aurais été un autre homme ! » Ce n'est que trop vrai.

L'action des causes prédisposantes dans l'éclosion de maladies physiques et dans l'apparition de certains phénomènes psychiques de la connaissance, de l'appétition et de la sensibilité n'est pas douteuse ; mais elle n'est souvent que lointaine, générale, indirecte, et il est malaisé d'en évaluer l'influence, d'en mesurer la portée, d'en jauger le dynamisme nocif.

Bien plus étroitement et de façon plus immédiate s'exerce l'action des *causes occasionnelles ou déterminantes* sur une mentalité, sur un tempérament.

Tantôt elles sont d'ordre physiologique, tantôt d'ordre psychique. Un trouble mental peut être amené par l'intervention néfaste d'un virus dans les tissus du cerveau, mais il peut être aussi la résultante de suggestions contagieuses dues à l'entourage des « patients », l'effet de conflits moraux personnels, la suite d'états affectifs trop intenses, provoqués par des chagrins de famille, des pertes de fortune, l'échec brusque et irrémédiable d'un idéal de vie longtemps caressé.

Nous avons ainsi à compter parmi les causes physiques déterminantes de psychoses les infections microbiennes du cerveau, l'artério-sclérose, les tumeurs cancéreuses ; puis localisées hors du cerveau, mais affectant indirectement la matière et les tissus cérébraux, les infections produites par la voie de maladies telles que l'influenza, la tuberculose, l'intoxication des organes internes due à la sécrétion de matières anormales ou à la production excessive de substances normales, l'altération diverse des glandes endocrines dont le rôle a été particulièrement étudié et précisé en ces derniers temps.

De l'aveu de tous les psychiatres, des phénomènes d'ordre psychique, soit temporaires, soit permanents, dérivent, à coup sûr, de la tension, de la surexcitation, de l'altération des tissus cérébraux. Le vulgaire lui-même n'ignore pas que l'emploi excessif et même le simple usage de certains produits comme l'alcool pris à forte dose, la morphine, l'opium, la nicotine sont des poisons lents ou brusques, entraînant la perturbation de la connaissance et des états affectifs, la paralysie,ou, selon les cas, l'hypertension de la sensibilité. L'euphorie des fumeurs d'opium peut bien solliciter la description capiteuse des gâcheurs de littérature exotique ; elle n'en est pas moins un symptôme de détraquement cérébral qui fait peu honneur à la nature humaine.

A leur tour, des phénomènes d'ordre purement psychique, volontaires ou inattendus, sont à même d'engendrer d'autres phénomènes psychiques, ces derniers de caractère morbide. Ainsi une peur subite, provoquée à l'occasion d'un incendie, d'une tempête sur mer, de l'écroulement d'un édifice, d'une mort tragique peut déclencler chez un individu plus ou moins disposé non seulement une commotion nerveuse excessive, mais aussi un complexe d'infériorité dans l'estime de lui-même, dans le tempérament, de telle sorte que, devant un danger à affronter, un risque à courir, ou même en présence d'un fait divers assez anodin pour l'ensemble des hommes, il se sente comme paralysé, incapable de toute réaction énergétique, en proie à une véritable terreur.

Tenant compte de ces observations et de beaucoup d'autres similaires, on ne saurait trop éviter à certaines natures émotives et délicates la fréquentation de personnes plus ou moins visionnaires, l'approche d'éducateurs à conscience apeurée, l'isolement ou la claustration fréquente, sous prétexte de vouloir imposer des châtiments efficaces et mérités. Par ces mesures imprudentes, on expose ces natures à de véritables contagions d'illuminisme par suggestions lentes, à une sorte de mimétisme moral dangeureux, surtout si l'éducateur craintif manifeste ses états d'âme, à de l'hypertension nerveuse suivie de prostrations de longue durée. Il y a une thérapeutique du tempérament comme il y a une thérapeutique des maladies physiques. Mais la meilleure des thérapeutiques, c'est la thérapeutique préventive.

Classification des maladies psychiques.

M. le Recteur de l'Institut psychiatrique de Voorburg ne se contente pas d'envisager les causes des anomalies qui appellent l'attention des directeurs de conscience ou des tenants de l'action sociale sur leur clientèle spirituelle. Il en analyse longuement les symptômes : troubles de la connaissance, de la sensibilité, de l'activité, et cette partie de son œuvre n'est pas la moins intéressante ni la moins utile pour ceux qui ont charge d'observer des « patients » et d'établir un diagnostic sûr, leur permettant des interventions prudentes et efficaces.

Pareillement, la classification des maladies psychiques adoptée par M. l'abbé J. H. Bless, facilitera grandement le travail énorme — et pas toujours récompensé — que devrait s'imposer un observateur de cas anormaux, s'il était tenté de consulter les divers traités de Psychiatrie modernes pour pouvoir se faire une idée exacte des maladies psychiques et de leurs moyens de guérison.

La matière d'une science aussi nouvelle est encore confuse et prête à des recherches indéfinies. Le critérium de discernement exact autorisant une distribution systématique des symptômes, des causes, des principales caractéristiques des phénomènes morbides ne peut être envisagé qu'avec une infinie précaution et une très grande réserve dans la fixation d'un choix définitif. Bien souvent il n'est pas donné aux « patients » eux-mêmes de s'expliquer sur leurs tourments ; ils n'en ont pas toujours conscience ; ils saisissent difficilement, et pour cause, certaines réactions de leur vie physiologique et mentale ; parfois même, soit pudeur, soit fierté, ils ne tiennent nullement à confier au médecin les manifestations, connues d'eux seuls, de leurs malaises internes. En présence des mille difficultés qui rendent l'objet de leur science si difficilement discernable, les psychiatres multiplient les hypothèses, varient leur terminologie, étaient des classifications très diverses selon qu'ils sont mus par tel ou tel critérium d'interprétation ou même qu'ils sont entraînés par une conception philosophique ou par l'autre de la vie humaine.

Cela étant, seule une classification assez générale, tenant compte, d'une part, des plus grands progrès de la psychiatrie, d'autre part, des heureuses utilisations déjà acquises par cette science, est à la fois possible et commode. M. le Recteur de l'Institut psychiatrique de Voorburg propose la répartition des maladies psychiques sous trois chefs : *Névroses*, *Psychoses*, « *Déséquilibrations* » *constitutionnelles*. Suivons-le dans cette

classification médicalement justifiée, et par ailleurs simple et claire.

Est *névrose*, chez un individu, un trouble partiel, d'ordre nerveux, de sa vie psychique normale, laissant intact l'ensemble de sa personnalité. Certaines aggravations de névroses entraînent, il est vrai, des désordres importants du tempérament et de la mentalité, mais, à l'ordinaire, le névrosé est parfaitement conscient de sa vitalité intérieure et garde une sérieuse lucidité et rectitude de jugement. A quoi est dû son malaise ? A une affection fonctionnelle du système nerveux, d'aucuns prétendent : à des lésions organiques, toujours possibles. Affections et altérations seraient provoquées par des passions affectives intenses, des événements émotifs, des hypertensions de la sensibilité. C'est ainsi que les réactions neurasthéniques, psychasténiques, hystériques sont des phénomènes de névroses. Cependant elles ne s'expliquent pas entièrement sans des prédispositions foncières existant à l'état latent chez le névrosé.

Bien plus destructives de la personnalité s'affirment les *psychoses*. L'individu grevé de cette forme de maladie, perd facilement conscience de son activité rationnelle. Son nom lui vient de ce que l'élément psychique est cause ou caractéristique prédominante de cet état morbide.

Si la disposition maladive tire son origine de la constitution même du sujet, de son tempérament, de sa vie organique, la psychose sera dite endogène et l'évolution de la tendance primitive vers une crise déclarée trouvera avant tout son explication dans la présence d'un germe, d'un vice constitutionnel. Les phénomènes physiologiques, du reste, ne seront pas absents ; une émotion profonde excitera, par exemple, des battements de cœur, des secrétions de glandes, une modification d'humeurs subite.

Une personne apprend-elle le décès d'un parent très aimé, la renonciation d'un parti à un projet d'alliance, l'opposition d'un tiers à une entreprise des plus prometteuses, aussitôt elle est en proie à une réaction de tout son être mental : son attention se porte avec une persistance très vive sur la mauvaise nouvelle, elle s'interroge, elle se fait des réponses, elle recrée intérieurement des incidents, des attitudes, des paroles ; les fonctions passionnelles s'en mêlent, d'où la tristesse, l'amour, la haine. Des heures et des journées entières, elle est plongée en pleine crise psychique. A certains moments, elle passe par de véritables délires organiques et sensibles ; le cœur s'affole, la respiration se précipite ou bat à rythmes coupés, la synchronisation des activités vitales est en désarroi. Une crise sem-

blable n'a pas lieu sans un excitant extramental, en l'occurrence : la mauvaise nouvelle. Mais là encore la perturbation physicopsychique provient, en dernière analyse, d'un fonds constitutionnel prédisposé et c'est déclarer, par le fait même, le grand rôle que jouent dans les psychoses comme dans les névroses les antécédents héréditaires ou les facteurs acquis de longue date.

Entrent dans la section des psychoses endogènes les troubles mentaux proprement dits, les états maniaques dépressifs : la manie, la mélancolie, la folie circulaire, les délires systématisés progressifs.

Par opposition aux psychoses endogènes, bien qu'il ne faille jamais, en ce domaine, élever des barrières infranchissables, on distingue les psychoses exogènes, nées d'un agent extérieur au sujet.

Ici, il faut moins appuyer sur un fonds originel du tempérament que sur une intoxication due à des poisons internes ou introduits du dehors. Facilement, cet empoisonnement de la matière et des tissus du cerveau conduisent à l'amoindrissement, sinon à la déchéance, des facultés mentales. Psychoses épileptiques, arrêt du développement cérébral, intoxications symptomatiques, intoxications déclarées : morphinisme, cocaïnisme, alcoolisme, affections syphilitiques, démences précoces et démences séniles, toutes ces tares de la pauvre nature humaine nous révèlent suffisamment quel champ d'action à la fois pénible et digne de pitié s'offre au prêtre et à l'assistante sociale qui veulent collaborer avec le psychiatre dans une œuvre de miséricorde et de relèvement toujours possible.

Reste la catégorie de ceux qui souffrent de « *déséquilibrations* » *constitutionnelles*, sans être pour autant affectés de névroses ou de psychoses proprement dites. C'est la catégorie des individus d'une intelligence parfois très vive, parfois très brillante, mais sujets, malgré ces dons enviés, à des écarts d'ordre affectif et passionnel, syndromes alarmants d'une complexion anormale. Il ne s'agit pas, bien entendu, de déficiences morales passagères, provenant des déterminations communes du libre arbitre ; c'est là chose de tous les jours, tant que l'homme n'est pas fixé dans l'irrévocable destinée du bien divin ou du mal démoniaque. Mais il s'agit d'un manque d'équilibre foncier, habituel, rendant difficile l'adaptation de la personne qu'atteint cette désharmonisation naturelle de l'être, aux circonstances diverses de sa vie propre et aux exigences de son milieu social.

Plus fréquemment qu'on ne le pense, on rencontre, sur son passage, des échantillons d'une humanité supérieure qui brillent des plus beaux éclats de l'art et de la science, créent des merveilles, parlent éloquemment, et cependant sont gravement incomplets sur un point ou l'autre de leurs inclinations affectives et sensibles. Une « aura » maléfique semble souffler dans leur vie sentimentale et y exercer tous les ravages d'un fluide pernicieux. De telles individualités sont aux confins du monde normal et passent souvent d'une façon inattendue de l'autre côté de la frontière où ils font figure de « désharmoniques », d'excentriques, de criminels. Leur sens moral est alors comme perverti. Parfois ils se livrent aux excès les plus bizarres d'exaltation religieuse ou d'érotisme. Parfois ils se sentent dépourvus de tout sentiment d'affection, de piété, de gratitude et, par contre, capables de tous les crimes. Ce sont des sortes de fous moraux. Et c'est leur rendre le plus grand, le plus charitable des services que d'apprendre à ces malheureux psychopathes à se dominer, à se fixer un but et une manière d'agir rationnels, à discipliner leurs passions plus ou moins consciemment débridées.

Ainsi s'achève la nomenclature peu reluisante des maladies psychiques dont les formes sont innombrables et les manifestations des plus complexes.

Le psychiatre s'attache à en connaître les genres, les espèces, les caractéristiques les plus révélatrices, les nuances les plus délicates. Son rôle est de « fonder » un diagnostic sage et sûr, d'envisager toutes les possibilités de redressement qu'offre sa clientèle « misérable », d'appliquer avec art et patience les traitements les plus indiqués de psychothérapie moderne.

Mais le médecin n'est pas le seul à pouvoir, à devoir agir sur les membres de la société moderne souffrant d'un psychisme inférieur. Loin des bureaux de consultation, loin des cliniques spécialisées, dans les cadres mêmes de la vie professionnelle, du métier, du foyer familial, il existe des personnes dignes du plus grand intérêt, chargées parfois de lourdes responsabilités et cependant dépourvues de tout dynamisme physiologique, démunies de tout potentiel d'action. Tout de même, elles vaquent à leurs travaux et, tant bien que mal, conduisent leurs affaires, non sans subir des affaissements lamentables et des échecs décourageants. Il revient alors à l'assistante sociale d'observer avec diligence et discrétion ces cas de psychisme débilitant, puis d'aider ces vies déficientes et défaillantes à reprendre le dessus par le recours à des remèdes tonifiants dont elles ignorent jusqu'à l'existence. Mesures de

prophylaxie élémentaire, régime approprié, rééducation de la volonté et des moyens d'action, appels au psychiatre en cas de nécessité, tous ces efforts amènent, sinon une libération totale des handicaps fonctionnels et moraux, du moins un soulagement des plus appréciables et des plus appréciés.

Enfin et par dessus tout, appuyé sur l'intervention du médecin et sur le service de l'assistante sociale, il y a le prêtre.

II. — PASTORALE ET PSYCHIATRIE

Car s'il est quelqu'un qui, d'une part, ait à prêter son ministère à ces malheureux « patients » et, d'autre part, puisse leur apporter un secours efficace et cela, même d'un simple point de vue humain, c'est le prêtre dans sa mission de confesseur, de directeur de conscience, d'administrateur des sacrements. De l'aveu de nombreux médecins, même incroyants, le prêtre est le meilleur collaborateur d'une psychothérapie mentale complète et largement conçue.

Comment définir, en ce domaine, son rôle ? D'après quels principes concevra-t-il, pour ses pénitents malades, l'observation des lois et la collation des sacrements ? Dans quel esprit se mouvra son ministère auprès d'eux ? Toutes questions dont nous allons indiquer la réponse à l'intention de nos lecteurs.

Rôle du prêtre auprès des malades psychiques. Le prêtre n'a pas évidemment à remplacer le médecin, puisqu'il n'est pas, par profession, un psychiatre. Mais autre chose est de se substituer au technicien compétent en une matière donnée, autre chose est d'ignorer et la matière et le technicien. L'une et l'autre doivent, au contraire, lui être connus et cela pour le grand bien moral et surnaturel du malade.

Il s'agit, pour le prêtre et pour le médecin, d'un même malade se confiant diversement à leurs soins, mais offrant un même champ d'action : des facultés physico-psychiques atteintes, des inclinations défectueuses, des états d'âme morbides.

Sans doute, ni les raisons d'intervenir, ni le but poursuivi, ni les moyens ne sont identiques pour le praticien et pour l'homme de Dieu. Le praticien est mandaté par la société humaine auprès des membres souffrants de cette société. Il a pour but soit de les guérir, soit de les soulager ; guidé par l'adage bien connu : *Mens sana in corpore sano*, son rêve est d'assainir le corps et l'âme. A cet effet, il prescrit à son client un traitement spécifique : mesures de prophylaxie moderne,

désintoxication des tissus, tonification du tempérament; recours, s'il est nécessaire, à la suggestivité, à l'hypnose, à la psychanalyse de bon aloi; séjour prolongé dans un sanatorium; changement de climat, voyages, distractions, etc. Il obtient ainsi le bien cherché : restauration d'une santé et d'une mentalité mal en point.

L'homme de Dieu, lui, est envoyé auprès des malades psychiques par l'Eglise, pour assurer avant tout leur salut spirituel : son ministère, sa direction, les sacrements qu'il donne, les moyens de redressement qu'il conseille, visent à mettre une âme en état de grâce ou à l'y garder, à refaire une volonté chancelante dans l'effort et la vertu, à adapter une activité à ses devoirs d'état. « Toujours mieux et toujours plus », c'est l'idéal, inspiré d'un mot d'ordre de Pie XI, qu'il propose à un pénitent découragé et défaillant.

On comprend qu'il y a là une œuvre spécifique, ne cadrant point de toutes parts avec celle du praticien; tout au plus, est-elle parallèle à la sienne.

Et cependant, il y aurait grave erreur, croyons-nous, à s'imaginer qu'il existe un simple parallélisme entre l'action médicale et l'action pastorale. Puisque toutes les deux portent sur le corps, la volonté, l'âme du malade, ne doivent-elles pas toutes les deux se prêter main-forte, le sujet sanctifié n'est-il pas le sujet soigné et le prêtre ne pourrait-il pas dire au psychiatre : faites-moi une bonne nature et je ferai un bon chrétien ? Oui bien, en un certain sens, car la grâce compte, elle aussi, avec la nature : *Gratia perficit naturam*, et il n'est pas inutile de s'informer comment cette nature réagit au physique et au moral pour savoir si elle est encore capable de réagir, et dans quelle mesure, au contact du surnaturel et du divin, pour s'assurer que le psychisme supérieur rejoint le psychisme inférieur.

On entend bien que le médecin ait quelque respect pour le prêtre et son caractère sacré. Qu'arriverait-il si, dans une hypothèse contraire, il professait une doctrine d'un naturalisme douteux et ne craignait pas d'en appliquer les principes à un pénitent ? Indifférence et indépendance d'action ne seraient-elles pas de règle ? Si le traitement psychique était de nature à contrecarrer l'action pastorale, raison de plus pour le prêtre de ne pas ignorer les applications tendancieuses d'une science bonne en soi, mais qui a subi les déviations systématiques d'un de ses tenants. Il n'est pas indifférent pour le pasteur d'âmes qu'un de ses dirigés soit entre les mains d'un disciple de Freud, prêt à briser chez son patient toute opposition à l'épanouisse-

ment conscient de la sexualité, ou que ce dirigé suive les conseils d'un psychanaliste catholique usant d'une « sagesse » dont les mérites sont incontestables. à condition qu'elle n'offense en rien les prescriptions de la morale naturelle et les disciplines de la doctrine évangélique indispensables au salut.

D'une manière comme de l'autre, pastorale et psychiatrie devront collaborer pour le plus grand bien du malade psychique qui est en même temps un pénitent, au besoin se corriger l'une par l'autre et toujours se compléter.

Admis ce premier aspect du rôle sacerdotal, il en est un autre, de beaucoup le plus direct et le plus important.

Voici un pénitent, affligé d'obsessions lancinantes, de scrupulosités interminables, de perversions de la sexualité, dues à un mauvais « comportement » des facultés mentales et sensitives, des appétitions, de l'organisme. Volonté et conscience ne réagissent plus qu'avec difficulté et le pauvre pénitent ne sait où donner de la tête dans sa terrible épreuve et ses angoissantes questions. Quelle attitude prendre envers lui ?

Traiter le malade en malade, telle est la ligne de conduite qui s'impose et dont il ne faut pas s'écarter.

On aurait tort, comme cela se voit quelquefois dans un entourage familial peu averti, de rejeter *a priori* certaines manifestations morbides désagréables sur du parti pris, de la mauvaise volonté, une démission du caractère, une tenue louche, des abandons de conscience. On ne guérit pas quelqu'un qui souffre en ne croyant pas à sa souffrance ; cela ne lui fait ni chaud ni froid; bien plus, une attitude moqueuse et desapprobatrice de l'entourage lui nuit parfois considérablement, en ravivant le sentiment de son infériorité, en diminuant d'autant sa confiance en l'avenir.

Pas davantage il ne sied de juger une personne atteinte par comparaison avec une personne normale. On ne serait en droit de tirer aucun verdict d'une semblable comparaison. Car, entre le malade qui ne présente que de léger prodromes d'un malaise mental et retient à peu près toute sa capacité de discernement et sa force de décision, et un autre malade devenu, à la suite de graves intoxications organiques, une lamentable loque humaine dont les réflexes spirituels ne réagissent, pour ainsi dire, plus, il y a toute la gamme discordante des névrosés qui ont perdu plus ou moins de leurs cordes psychiques et rendent un son, chacun bien à eux, quand ils exécutent leur partition de vie morale.

Le directeur de conscience s'appliquera donc avant tout à bien connaître la nature, les caractéristiques, l'intensité du mal

physique et mental de son pénitent. Il profitera, si possible, de ses rapports avec le psychiatre pour établir, lui aussi, son diagnostic, sans s'attendre du reste à des évidences aveuglantes en cette matière. Une fois suffisamment éclairé, il se souviendra que dans la mesure où les actes du pénitent ne sont pas imputables à son moi conscient normal, dans la même mesure celui-ci n'en est pas responsable. Nous ne disons pas : le malade n'a plus aucune responsabilité. Nous disons : il a une responsabilité diminuée, sauf le cas extrême où toute distinction entre le juste et l'injuste, le bien et le mal, toute facilité de choix de l'un et de l'autre ont disparu de l'horizon mental d'un « patient ».

La plupart du temps, des absences partielles de la connaissance, des troubles appétitifs d'une certaine intensité, des intoxications organiques d'une certaine profondeur paralysent ou affaiblissent l'exercice normal de l'activité consciente. Autant il serait faux de prétendre que, dans ces états, le pénitent est incapable de commettre des péchés, autant il serait excessif, imprudent, d'affirmer que tel ou tel désordre accusé par lui, et de soi réellement grave, l'est aussi eu égard à sa conscience. Puisque sa connaissance est défectueuse et sa volonté entravée au moment même où il ne recule pas devant certaines énormités, on pourra en conclure que souvent chez lui n'est pas grave une faute qui le serait pour un autre. Le malade psychique a toutefois le devoir de lutter contre de si fâcheuses dispositions, de remonter le courant de ses impulsions morbides, d'éviter toute occasion de troubles et de rechutes, de ne se prêter en rien de par lui-même à l'aggravation des complexes d'infériorité qui réduirait à néant toute chance de réaction énergétique. On veillera à ne jamais témoigner de complaisances inopportunes pour une sorte de conservatisme gâteux où se plairait un « patient » en raison de son mal. C'est être bon d'une vraie bonté à son égard que de lui montrer de la compassion, mais également de tonifier son moral, en le mettant sans cesse sur la voie du redressement avec espoir d'une prochaine guérison.

Aussi est-ce *affaire de très grande prudence que la direction d'un malade psychique*. La méconnaissance du sujet ou l'esprit de système risquent d'aboutir à d'humiliantes déconvenues pour le prêtre et à de désastreuses conséquences pour son dirigé. On ne se prononcera qu'avec sagesse et avec l'aide du psychiatre sur la nature et le degré d'une affection morbide. Que le patient suive les conseils du médecin, alors même qu'il trouve les procédés thérapeutiques lents à agir et d'une effi-

cacité douteuse. Le prêtre interviendra pour conseiller une docilité aveugle, une patience inaltérable, un courage héroïque. La guérison dépend en partie de l'esprit de suite du malade, de sa volonté persistante de redressement. Il est extrêmement important que cette volonté soit portée à son maximum de tenacité dans la résolution de guérir coûte que coûte, en se conformant aux procédés thérapeutiques d'une saine psychiatrie, et encore en ayant recours à la force surnaturelle de la prière et à la grâce des sacrements.

C'est pourquoi l'attitude du prêtre envers son dirigé sera à la fois forte et douce : forte dans le fond, douce dans la manière : *fortiter in re, suaviter in modo.*

Il ne se laissera pas tirer la couverture par son client. Souvent, celui-ci s'imagine qu'on ne le connaît pas encore, que la direction donnée n'est pas justifiée devant la conscience, qu'elle exige trop d'efforts et n'aboutit pas. C'est le cas de tenir bon, de ne pas s'en laisser accroire par trop de captieux arguments dans lesquels l'amour-propre cherche obscurément une douce satisfaction. Bien loin de suivre des propos souvent erronés et sans cesse rebattus, patiemment on le ramènera sur la voie indiquée et on le tiendra, coûte que coûte, debout sur cette voie, en lui demandant la confiance la plus absolue. Surtout, on sera d'une grande franchise avec lui ; toute manœuvre pour lui cacher la vérité lui apparaîtrait comme un stratagème déloyal et détournerait sa confiance. Ce n'est pas à dire qu'on lui doive toute la vérité. En de certains cas, plus on s'applique à raisonner avec certains malades, victimes de leurs illusions et de leurs hallucinations, plus ils s'enfoncent dans leur manière de voir. Par contre, en d'autres cas, il est nécessaire de s'expliquer avec eux sur la nature et l'étendue de leur mal ; leur effroi en est diminué ; ils se prêtent plus volontiers aux efforts que l'on fait pour leur guérison. Nulle règle *a priori* n'est prescrite et c'est d'après les réactions mêmes des pénitents qu'on peut déterminer une ligne de conduite exactement adaptée à leur état d'âme.

But, méthode, ligne de conduite une fois adoptés et très fermement suivis, on sera, dans la manière, d'une grande patience et d'une grande douceur envers les malades que la Providence nous a confiés. Ils sont heureux d'être compris, d'être encouragés, de s'entendre dire qu'ils sont capables de quelque chose en s'appuyant intensément sur l'esprit de prière, sur un idéal de vie très haute, sur les secours surnaturels. Ils passent par des orages nerveux, des crises de colère, des remous de susceptibilité les enveloppant de vagues amères où ils boi-

vent à longs traits. Qu'ils rencontrent près d'eux un sauveteur qui les tire de cette tempête, qui les ramène vers le havre de la paix, qui les tonifie par des exemples d'énergie, et bientôt ils reprendront de la maîtrise sur eux-mêmes, ils seront réconfortés pour avancer en une autre étape nouvelle de leur vie souffrante, parfois et enfin ils se retrouveront hommes parfaitement normaux, adaptés à leurs devoirs et capables de tout bien.

Principes d'application. Si le prêtre et les directeurs d'âme ont un rôle spécial à tenir auprès des pénitents atteints de certaines maladies psychiques, ce même rôle leur est particulièrement indiqué et facilité par la doctrine et les prescriptions de l'Eglise en ce qui concerne l'application des lois et des sacrements à ces pénitents. Ce n'est pas que le droit et la discipline sacramentelle s'accommodent de solutions fantaisistes en leur faveur. Un laxisme sans motif ni mesure n'est pas plus de saison pour le climat spirituel de ces malades qu'un rigorisme évocateur d'images terrifiantes, les menaçant à tout instant des flammes de l'enfer. Moins justifiable encore serait la méthode qui consisterait à les abandonner à leur propre sort, à négliger leur vie spirituelle, à les laisser végéter dans un naturalisme malsain et étroit. Ces membres souffrants de la communauté chrétienne ont à opérer leur salut comme les autres fidèles et par les mêmes moyens. Il s'agit tout simplement de faire envers eux une application plus appropriée et plus délicate de ces moyens.

La législation leur sera d'abord appliquée d'une manière plus souple. Qu'est-ce que la loi ? Une règle de la raison orientant nos actes conformément au bien commun. Or nos malades ne possèdent plus la capacité entière de la raison à coordonner leur activité. Ils ne « répondent » plus pour autant ni d'eux-mêmes ni du bien commun.

Toutefois, cette exemption de responsabilité partielle ou totale est à apprécier différemment selon que l'on a affaire à la loi naturelle, à la loi divine positive, ou à la loi purement ecclésiastique, les biens engagés par les diverses lois étant, eux-mêmes, d'ordre différent.

Ainsi les malades psychiques sont toujours soumis à la loi naturelle, car toute infraction à cette loi jette la vie humaine dans le plus grave désordre et ne fait qu'accroître le mal dans sa racine. Un dément n'a jamais le droit de voler, de commettre un meurtre, de s'abandonner à des actes contre nature : ce sont là choses objectivement et intrinsèquement mauvaises quel que soit l'état de celui qui en est l'auteur ; elles sont donc,

de soi, des fautes graves. Mais comme, par ailleurs, le dément ne jouit pas, au moment où il les commet, de l'exercice normal de son libre arbitre et que toute faute formelle gît dans la mauvaise disposition de ce libre arbitre transgressant la loi, expression de la volonté de Dieu, il ne peut y avoir culpabilité pleine ou même partielle du sujet, de la personne. — En général, du reste, la responsabilité personnelle ou subjective sera toujours à apprécier en regard de l'état mental pathologique du pénitent.

S'il s'agit de la loi divine positive, par exemple, de l'obligation de recevoir l'Eucharistie, aliment nécessaire de la vie spirituelle, cette obligation engage, en principe, la responsabilité des malades psychiques qui n'ont pas l'usage suffisant de leur raison. En pratique, dans l'état où ils se trouvent par suite de cette activité incomplète de leurs facultés rationnelles, ils ne commettent point de péché, du moins formellement parlant, lorsqu'ils désobéissent au précepte eucharistique en question.

Quant aux lois ecclésiastiques, les personnes qui ont des moments de lucidité ou qui ne sont anormales que sur certains points, sont astreintes à l'observance de ces lois, mais elles ne pèchent, elles-mêmes, que matériellement dans le cas où se produisent des absences mentales, des affaissements psychiques, où elles n'ont plus que des moyens de contrôle diminués.

Il n'entre pas dans notre sujet d'envisager la culpabilité de ceux qui poussent les malades psychiques à transgresser les lois. Il est évident qu'ils « répondent » en leur conscience de toute induction à des actes objectivement mauvais contre la loi naturelle, de toute infraction de leurs victimes à la loi divine positive quand ces victimes ont l'usage partiel de leur raison, de toute dérogation provoquée, dans les mêmes circonstances, aux lois ecclésiastiques. Il n'est pas admissible que la personne humaine diminuée soit induite au mal par la personne qui est pleinement responsable de ses actes; c'est pourquoi en l'occurrence, elle est protégée par la sagesse du législateur.

Les motifs qui dégagent pratiquement les malades psychiques de certaines responsabilités morales envers l'accomplissement de la loi parlent encore en leur faveur lorsqu'il s'agit de l'application de la discipline sacramentelle à leur égard. En vertu de leur état morbide, ils peuvent moins vite perdre le contact avec le surnaturel, malgré certaines infractions aux préceptes ; en vertu de ce même état, ils peuvent plus facilement recourir aux sources du même surnaturel, malgré une certaine incapacité à remplir toutes les conditions de ce recours.

Ce traitement de faveur se comprend assez, puisqu'ils sont des *malades*, qu'il faut, à tout pri ., ne pas les séparer des possibilités de redressement physique et spirituel dont ils ont besoin.

Les sacrements ont été institués pour communiquer, restaurer ou augmenter la vie surnaturelle dans les âmes. *Sacramenta propter homines*, dit l'adage théologique, les sacrements sont faits pour les hommes, pour leur salut, et dans les cas extrêmes on doit tenter les moyens extrêmes : *In extremis extrema sunt tentanda.* On sera donc porté à accorder, dans toute la mesure du possible et avec tout le respect que l'on doit à des biens d'institution divine, l'accès de ces biens indispensables pour arriver au ciel.

Ainsi, pas de difficultés pour le baptême. C'est le sacrement de tout point nécessaire pour pénétrer dans le royaume de Dieu. Les personnes qui n'ont jamais eu et n'auront jamais ici-bas l'usage de la raison, peuvent parfaitement, *positis ponendis*, être baptisées. De même aux abords de cette éternité que le danger de mort rend toute proche d'eux, les fidèles dont la raison n'a pas toujours été absente, recevront l'Extrême-Onction comme suprême recours qui éloigne l'obstacle du péché ; et ce sacrement leur sera octroyé même si ces malades n'ont plus grande conscience d'eux-mêmes et que l'état de démence totale ait fini par éteindre toute lueur spirituelle en eux. Bien plus ils pourront et devront être fortifiés par le saint viatique chaque fois qu'il n'y a pas à craindre de leur part des actes d'irrévérence envers les choses saintes. Hors du danger de mort, au cours de leur vie tourmentée, les malades psychiques qui ont des moments de lucidité ou de moindre démence, ne seront pas indistinctement privés des sacrements, de la communion pascale, par exemple. Beaucoup de ces personnes atteintes d'états morbides connaissent suffisamment ce qu'elles font, sont incapables d'irrévérences, et par ailleurs manifestent un vrai désir de boire aux fontaines sacrées. A maintes reprises, on ne leur refusera pas de purifier leur âme par l'absolution, de la nourrir du Pain des forts. Dans l'affreux isolement moral où bien souvent elles sont condamnées par la force des choses, n'ont-elles pas besoin, plus que d'autres, de la suprême consolation d'un Dieu de miséricorde qui, penché sur leur misère, est tout prêt à leur donner la santé et le salut ?

Dans quel esprit les assister.

Dans quel esprit assister ces malades ? Mais dans l'esprit du Christ lui-même. Lors de son passage évangélique parmi nous, il leur pardonnait, il les guérissait, il ouvrait pour eux les trésors de son cœur compatissant.

Misereor super turbam, disait Jésus de la foule qui n'avait pas de quoi manger et dont l'effort pouvait faiblir sur la route sans une miraculeuse intervention de sa part. Nul doute que le Christ répète le même cri de pitié à l'égard de cette tourbe lamentable des déshérités de l'esprit et de la chair que notre époque de guerres mondiales voit s'accroître en des proportions inquiétantes, par suite des menaces de famine, de restrictions alimentaires déjà trop réelles, d'épreuves morales de toutes sortes.

Psychiatres et agents de l'assistance sociale, pédagogues et directeurs de conscience répondront à cet appel du Maître, dans une collaboration vraiment fraternelle, pour accourir vers ceux qui tendent la main. Mais, entre tous, le prêtre n'hésitera pas à réaliser le miracle de charité divine dont son ministère commande le geste rayonnant. « C'est dans la charité que réside la plus grande force curative », proclame dans un de ses écrits le docteur Paracelsus. Pour avoir recommandé cette force à tous ses frères dans le sacerdoce, en son beau traité de psychiatrie pastorale, M. l'abbé J.-A. Bless a bien mérité, tout le premier, de cette « Charité » qui est le nom même de Dieu.

A. Cleux, A. A.

Henry Bergson et le bergsonisme

SOMMAIRE : I. L'influence de Bergson.

II. A la recherche d'une métaphysique expérimentale par l'intuition.

III. Par l'intuition l'empirisme est poussé à bout jusqu'à la métaphysique.

IV. Thèses centrales de la métaphysique positive : existence de Dieu ; spiritualité de l'âme et immortalité.

V. Questions critiques : Le bergsonisme s'appuie sur le phénoménisme nominaliste. En est-il solidaire ? Ses conclusions spiritualistes sont-elles dans les prémisses invoquées ? ou sont-elles plutôt dans l'esprit du penseur ?

Non seulement les philosophes de profession, mais le grand public cultivé ont appris avec tristesse la mort récente d'Henry Bergson. Sa réputation était universelle et l'on ne pourra que plus tard, quand le recul sera suffisant pour mesurer avoir une vue d'ensemble des courants de pensée contemporains, l'étendue et la profondeur d'une influence qui s'exerça, directement ou indirectement, dans tous les domaines, science, philosophie et art.

Cette influence ne devait rien à la réclame, ni même, sur un plan supérieur, à la volonté de retenir l'attention. Nul penseur ne fut plus discret, plus réservé et plus soucieux de n'obéir, dans les œuvres qu'il livrait au public, qu'aux exigences d'une pensée absolument sincère et longuement mûrie. Si, dans le temps de son enseignement au Collège de France, Bergson connut un succès parfois un peu bruyant, auquel les philosophes sont peu accoutumés, ce fut à son corps défendant, sans nulle recherche de sa part, et par la double vertu du charme qui émanait de sa personne et de son discours aisé et clair, — et des doctrines qu'il opposait au matérialisme et au mécanicisme alors en faveur dans les milieux officiels de l'Université, mais dont la pensée française aspirait à se libérer. Péguy a bien marqué, vers 1910, quelle impression de radieuse jeunesse — *novitas florida mundi* — se dégageait de l'enseignement bergsonien : c'était comme un jaillissement de sources fraîches dans le désert aride où le positivisme

avait conduit la spéculation. Par sa critique serrée des thèses mécanicistes, par les vues nouvelles qu'il exposait sur tant de points controversés, par le prestige aussi d'un art magnifique, Bergson remettait en honneur les notions spiritualistes et déterminait un courant philosophique qui parut le précéder largement dans la voie où devaient le mener ses méditations ultérieures.

Ce succès, d'ailleurs, l'enivra si peu, qu'après l'*Evolution créatrice*, succéda une période silencieuse qui dura près de vingt-cinq ans. On savait tout au plus, sans plus de précision, que Bergson se consacrait à la méditation des « questions morales », lorsque parurent, en 1932, les *Deux Sources de la Morale et de la Religion.* On sait quel fut le retentissement de ce nouvel ouvrage, qui proposait des solutions fermes et claires sur les problèmes fondamentaux de la morale et de la théodicée, en les rattachant aux principes posés par les *Données immédiates de la conscience* (1889), par *Matière et Mémoire* (1887) et par l'*Evolution créatrice* (1907). L'œuvre bergsonienne paraissait ainsi recevoir le couronnement qui lui manquait, en même temps que l'affirmation de l'existence d'un Dieu personnel, créateur du monde et providence universelle, confirmait de haut les premières assertions spiritualistes, fondées sur l'analyse des données de l'expérience psychologique.

A quelles nouvelles méditations furent consacrées les dernières années de Bergson ? Ce n'avait jamais été son usage d'en faire la confidence au public. Mais nous savons, par de nombreux témoignages privés, que sa pensée s'était dès lors concentrée sur le problème spécifiquement religieux. Le mouvement de sa réflexion l'avait conduit au delà de la théologie naturelle, au point où les problèmes requièrent d'autres ressources que celles de la pure raison. Aussi, pouvait-on espérer qu'une âme si droite et si docile à la lumière aborderait enfin au port vers lequel on la voyait avancer depuis si longtemps, d'un pas un peu lent, mais régulier et sûr. Cet espoir a-t-il été comblé ? Il reste là-dessus quelque incertitude dans les rapports qui, depuis peu, ont été livrés au public. Ce qui, en tout cas, est au-dessus de toute espèce de doute, c'est, si l'on peut dire, le sceau chrétien dont Bergson a voulu, sans réticence, couronner son œuvre et sa vie. Et c'est aussi, au point de vue du sens de son œuvre et de l'orientation de sa pensée, ce qui nous importe avant tout et ce que nous devons retenir.

Vers une métaphysique expérimentale.

Nous ne voulons pas ici reprendre par le détail les thèses maîtresses de la philosophie bergsonienne, mais simplement tenter de dire brièvement quel sens elle nous paraît avoir dans son ensemble, considérée objectivement, ou, si l'on veut, en tant que composant le *bergsonisme.* S'il y a des points assez nombreux où les théories de Bergson peuvent donner lieu à des interprétations différentes, il nous semble que le sens général du bergsonisme est assez facile à discerner. Nous dirons, en bref, que la doctrine bergsonienne constitue une tentative originale pour fonder toute la métaphysique sur une base expérimentale. Bergson n'a jamais cessé de se référer à cette ambition, formulée dès le début dans les *Données immédiates de la conscience*, reprise dans *Matière et Mémoire* et l'*Evolution créatrice*, et réaffirmée avec force dans les *Deux Sources* et dans le dernier de ses ouvrages, *La Pensée et le Mouvant* (1933).

Telle est donc, sans aucun doute, l'idée fondamentale du bergsonisme. Mais il s'agit de savoir d'où vient cette idée, chez Bergson, et ce qu'elle signifie. Car « métaphysique expérimentale », par soi seul, ne dit rien de très précis. Aristote et saint Thomas, aussi bien que Platon et Plotin, que Descartes et Malebranche, eussent consenti à l'expression, — Aristote et saint Thomas, plus que les autres, puisque pour eux « toute connaissance vient du sensible », c'est-à-dire de l'expérience, affirmation qui n'excepte ni la métaphysique, ni même, dans ce domaine, la science de Dieu.

Pour saisir l'origine de l'ambition bergsonienne, il faut prendre la pensée de Bergson à ses débuts, lorsqu'elle travaillait à se libérer de l'empirisme phénoméniste et du positivisme spencérien. Bergson est revenu maintes fois là-dessus, en exposant comment il avait d'abord découvert que l'associationnisme consistait essentiellement à penser le réel en termes d'espace, c'est-à-dire, tel que Bergson l'entendait alors, au moyen de concepts. Le concept, produit spécifique de l'intelligence, est instrument d'action et non de connaissance désintéressée ; il obéit avant tout à des fins utilitaires, en permettant de ramener la continuité mouvante et hétérogène du réel à quelques schèmes abstraits et en rendant par là possible, en quelque sorte, une manipulation rapide et facile d'un nombre indéfini de choses groupées en séries homogènes. Ordonné à la matière, il saisit les choses par le dehors et non par le dedans. Il morcelle le continu et immobilise le fluent. On comprend ainsi comment les difficultés

où se sont embarrassés les philosophes et les pseudo-problèmes qui encombrent la spéculation, résultent d'abord de l'illusion où l'on a été le plus souvent jusqu'ici de trouver dans le concept un instrument approprié pour la connaissance métaphysique.

L'associationnisme est le type même de la philosophie qui, ramenant, par l'analyse conceptuelle, le réel à n'être qu'un agrégat d'atomes discontinus, prétend le reconstituer à partir de ces prétendus éléments et faire de la durée avec de l'espace. Que l'entreprise soit contradictoire, c'est, observait Bergson, ce que montrent assez les insuccès réitérés des philosophies du concept, qui sont vouées par nature à des négations : négation de la vie, qui est essentiellement mouvement et devenir ; négation de la liberté, qui est spontanéité pure et indépendance de la matière ; négation de l'esprit, qui transcende l'espace et la succession homogène ; négation de la métaphysique, qui est saisie du réel par le dedans et sympathie vivante ; négation du réel lui-même, qui est profondément une unité de continuité hétérogène. C'est ainsi que Bergson éliminait du même mouvement à la fois le mécanicisme et le matérialisme, le déterminisme et le criticisme kantien, en montrant la genèse de ces « ismes » à partir des processus conceptuels. Posez le concept, c'est-à-dire la réduction de la durée à l'espace, toutes ces négations s'ensuivent nécessairement. Mais en même temps, elles se heurtent à l'expérience, qui, dans chaque domaine, nous impose, quoique confusément, des notions tout à fait différentes de la réalité. De là vient aussi que, pour sauver cette expérience, d'autres philosophies du concept s'efforcent de rétablir, par voie dialectique, toutes les réalités qu'ailleurs la soumission au concept a conduit à nier. Mais ces dialectiques du oui et du non ne résolvent aucun problème, car elles se développent sur un plan qui n'est pas celui du réel. Elles ne nous proposent que des constructions plus ou moins ingénieuses, dont la virtuosité peut enchanter l'esprit, mais échoue à déterminer la conviction.

Il faut donc, si l'on veut vraiment connaître, au sens authentique et désintéressé du mot, recourir à une autre méthode et s'efforcer de saisir le réel par une forme de connaissance qui se moule en quelque sorte sur lui et coïncide le plus possible avec ce qu'il a d'original et d'inimitable. Ce mode de perception, instrument propre de la métaphysique, c'est, déclare Bergson, l'intuition. Seule, en effet, l'intuition est capable de saisir son objet du dedans, de l'apercevoir tel qu'il s'apercevrait lui-même, si son aperception et son existence ne faisaient qu'une seule et même chose. Cette intuition ne nous est pas

naturelle, en ce sens que notre intelligence, par son jeu spontané, est orientée d'instinct vers l'action et par conséquent vers le morcelage et l'immobilité : de ce point de vue, l'intuition devra être conçue comme une connaissance supra-intellectuelle. Mais, d'autre part, on pourra estimer aussi que l'intuition nous est naturelle, en tant qu'elle est impliquée déjà, quoique d'une façon fort imparfaite et précaire, dans le jeu conceptuel de l'intelligence, qui prépare, par l'analyse, les voies à l'intuition. Celle-ci pourra donc, de ce point de vue, être considérée comme un élargissement de l'intelligence, car elle se fonde sur les analyses conceptuelles : elle y prend son élan, mais pour les dépasser.

Toute la philosophie de Bergson, à partir de ces principes critiques fondamentaux, est un essai pour rétablir, par voie positive, les données métaphysiques qui lui apparaissaient compromises par un usage malheureux du concept. Liberté et spiritualité, survie de l'âme, valeur spirituelle de l'élan vital, réalité absolue des valeurs morales, existence d'un Dieu personnel : telles sont les certitudes que nous impose, en métaphysique, la méthode expérimentale, appliquée à saisir le réel dans ses profondeurs, par le jeu concerté de la science et des faits qu'elle établit, de la philosophie et de son instrument propre, qui est l'intuition.

Rôle de l'intuition. Notre intention n'est pas de discuter les vues bergsoniennes, mais seulement de dessiner le courant de pensée dont elles sont nées. Or là-dessus, le point capital qui donne, pensons-nous, la clé de tout le système, est que toute la philosophie de Bergson s'explique comme une tentative de construire la métaphysique sur la base même de l'empirisme phénoméniste. A première vue, cette définition du bergsonisme peut surprendre, car la doctrine de Bergson se propose comme une critique de l'empirisme associationniste et du kantisme. Mais si l'on va au fond des choses, il faut bien reconnaître que Bergson discute beaucoup plus les conséquences que les principes de l'empirisme phénoméniste. De ce point de vue, la position de Bergson par rapport à Hume est la même que celle de Kant. Celui-ci estimait en effet que la critique empiriste et nominaliste de Hume était absolument décisive : aussi est-il resté reconnaissant au philosophe anglais de l'avoir éveillé de son sommeil dogmatique. Ce qu'il lui reprochait, ce n'était donc pas d'avoir proposé un nominalisme radical, qui dénie toute valeur objec-

tive au concept et ruine par la base même tout essai de métaphysique, car cela, aux yeux de Kant, est une acquisition perdurable de la critique du connaître. Mais l'erreur de Hume, d'après Kant, était de n'avoir imaginé, pour sortir du scepticisme où conduisait cette critique, que la solution inopérante de l'associationnisme. Celui-ci, observait Kant, est complètement incapable de rendre compte ni des certitudes scientifiques, ni de l'existence des notions métaphysiques. Il faut cependant expliquer comment la science réussit et comment aussi les notions métaphysiques non seulement sont formées par la raison, mais encore sont nécessairement formées par elle, dans un contexte cognitionnel où seuls nous sont donnés des phénomènes avec leur pure succession empirique. Cette explication, on sait que Kant la demande aux formes *a priori* de l'entendement et de la sensibilité, c'est-à-dire à notre structure mentale. Ce sont ces formes *a priori* qui nous servent à organiser et à unifier le divers et le multiple de l'expérience. Les objets métaphysiques qu'elles engendrent par leur jeu spontané et nécessaire, ne sont donc pas des absolus ou des choses en soi, mais simplement les cadres généraux de l'expérience. Y a-t-il au delà un monde nouménal réel ? Rien ne permet de l'affirmer, car une telle affirmation ne serait légitime que par le jeu d'une intuition intellectuelle que nous n'avons pas : nous n'avons d'intuition que sensible et toute notre expérience est limitée au monde des phénomènes.

Bergson, comme Kant, part de la position phénoméniste de Hume. Non seulement il l'admet intégralement, mais il la pousse à ses extrêmes conséquences, devant lesquelles Kant, comme Hume lui-même, avait reculé. Kant, en effet, ne croit pas possible de se passer de la notion vague et indéterminée de « chose en soi », c'est-à-dire d'un substrat de l'univers phénoménal. C'est pourquoi il critique si vivement « l'idéalisme matériel ». On peut penser, avec Jacobi, que cette position de Kant, qui exige et exclut à la fois la « chose en soi », est illogique. Elle est en tout cas aussi nécessaire qu'illogique : Hume, le premier, en avait fait la remarque, lorsque la critique de la notion de substance, de substrat (ou de « self ») l'amenait à imaginer un univers phénoménal privé de toute consistance ontologique. Si, expliquait-il, la notion de « self » (substance ou sujet) est inintelligible, l'individu et l'univers, dans l'hypothèse où il n'y aurait ni sujet ni substance, le sont également. Hume concluait modestement qu'il y perdait son latin et laissait à d'autres le soin de résoudre ce problème.

Nous avons dit comment Kant s'y prit. Bergson, plus hardi en un sens, accepte résolument les conséquences du phénoménisme. Sa critique de l'idée de sujet, reprise de Hume, aboutit en effet à cette conclusion que le réel est pur devenir sans rien qui devienne, pur changement sans chose qui change, pur mouvement sans mobile. C'est à partir de ce phénoménisme intégral et de ce mobilisme universel que Bergson prétend rétablir les droits de la métaphysique, mais par une voie que Kant avait déclarée impraticable, à savoir par la voie de l'intuition intellectuelle. Le système de Bergson est donc construit, comme celui de Kant, sur le nominalisme et le phénoménisme qui en dérive, mais, par son développement ultérieur, il se propose comme l'antithèse même du kantisme.

Cette prétention est fondée. Mais il faut voir ce qu'elle implique. Son paradoxe est de s'opposer à Kant sans sortir réellement du kantisme. Car c'est proprement en termes kantiens ou, en général, en termes nominalistes, que Bergson conçoit et définit l'intuition intellectuelle. Celle-ci, dans un contexte nominaliste, ne pourra être que l'appréhension concrète de choses ou d'objets métaphysiques, extérieurs ou ultérieurs à l'expérience sensible, c'est-à-dire, en style nominaliste, au concept. Tous les nominaux ont formulé cette exigence, depuis Occam, en passant par Descartes, jusqu'à Berkeley, Hume et Kant. Il s'agit, en somme, d'imaginer un mode de connaître qui soit supra-conceptuel, analogue à une connaissance mystique. Kant, avec assez de raison, niait la réalité de ce type de connaissance. Bergson, au contraire, la croit accessible et réalisable. Mais, qu'il s'agisse du oui ou du non, les deux positions dépendent identiquement des mêmes postulats et définissent de la même manière (pour en nier ou en affirmer l'existence) l'instrument de la métaphysique. Le bergsonisme n'est donc ici qu'un kantisme retourné.

On peut s'étonner que Bergson ait accueilli toujours si favorablement les comparaisons ou même les identifications que des apologistes pleins de zèle faisaient de son intuition intellectuelle avec celle de saint Thomas. En fait, saint Thomas professe qu'il n'y a pas, et ne peut y avoir pour nous, d'intuition intellectuelle, au sens de Kant ou de Bergson, — de même que Kant et Bergson sont d'accord avec tous les nominalistes pour nier l'intuition intellectuelle au sens thomiste. Celle-ci est intérieure, en quelque sorte, au concept et n'est rien d'autre que la saisie, consécutive au jeu de l'abstraction formelle, de l'intelligible présent en puissance dans le sensible même. Comme telle, elle n'atteint pas des choses, ce qu'elle

devrait faire selon Kant et ce qu'elle fait, selon Bergson, — mais des essences ou des natures, ce qui, selon Kant et Bergson, est impossible. Identifier ces deux intuitions intellectuelles revient donc à multiplier les équivoques et à se payer de mots.

Dieu. L'âme spirituelle. Immortalité. Bergson estime donc, en affirmant la possibilité et la réalité d'une intuition intellectuelle, au sens que nous venons de dire, s'être libéré de l'espèce d'interdit prononcé par Kant contre la connaissance métaphysique. Reste à mettre en œuvre ce moyen supra-intellectuel, c'est-à-dire supra ou extra-conceptuel, de connaître. C'est à quoi est consacrée l'œuvre de Bergson, en des étapes nettement marquées par ses grands ouvrages.

Toute cette métaphysique est et ne peut être que positive. Bergson ne cesse d'y insister et, dans les *Deux Sources* encore, lorsqu'il s'agit des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, il précise qu'une telle argumentation est victime d'une « illusion fondamentale », — remarque qui répond exactement à celle des *Données immédiates*, énonçant que c'est dialectique vaine que de vouloir établir la liberté par des arguments rationnels, tirés de l'essence hypothétique de l'âme. Aussi la seule preuve décisive de la liberté consistera-t-elle en l'exercice de celle-ci. De même, prouver Dieu, ce sera, en fin de compte, l'éprouver : d'où l'appel aux mystiques, dont le témoignage lui-même ne saurait valoir pour nous que dans la mesure où il rejoint, pour la conduire beaucoup plus loin, l'expérience de l'élan vital.

La spiritualité de l'âme, à son tour, relèvera d'un type de preuve où, par l'intuition appliquée à la vie psychologique profonde, on saisira la réalité spirituelle dans son être propre et distinct. Chose impossible, on le sait, pour saint Thomas, qui pense que l'on prouve beaucoup plus efficacement la spiritualité de l'âme à partir de la nature de ses opérations. Mais, pour Bergson, ce genre d'argument est sans valeur. La seule voie ouverte consistera donc à intuitionner l'esprit. Bergson affirme qu'on y parviendra par les efforts conjugués de la science et de la philosophie. Celle-ci, d'une part, nous permet, lorsque nous sommes attentifs au courant profond de la conscience, de coïncider avec le devenir qui définit le réel authentique, qui est écoulement hétérogène, élan et dynamisme créateur. Nous sentons et percevons, par cette intuition, comment « exister consiste à changer, changer à se mûrir,

se mûrir à se créer indéfiniment soi-même ». Ces équivalences n'ont sans doute pas beaucoup de sens et Bergson, comme cela lui arrive fréquemment, prend des métaphores obscures pour des idées claires. Mais peu importe ici, où nous nous bornons à suivre du dedans la logique propre du bergsonisme. La science à son tour va être appelée à déposer en faveur de la spiritualité de l'âme. C'est, dans ce domaine, autour de l'expérience du souvenir que se concentre l'argumentation bergsonienne, avec la critique de la théorie des localisations cérébrales, qui lui est conjointe. Cette argumentation consiste essentiellement à montrer que les fonctions intellectuelles s'exercent sans limitation ni détermination spatiales ou, en d'autres termes, que si la pensée est en quelque sorte accrochée au cerveau, celui-ci n'est pas plus la doublure ou l'équivalent de l'âme que le vêtement n'est l'équivalent du clou auquel il est suspendu. On sait avec quel luxe de précisions scientifiques, relatives aux problèmes de l'agraphie et surtout de l'aphasie, Bergson a développé ce thème.

Il est incontestable qu'il y a là une critique serrée et décisive du parallélisme psychophysiologique. Mais le point à noter est que Bergson non seulement critique le matérialisme, mais prétend passer directement, par la voie expérimentale pure, au spiritualisme. Que ce processus soit une exigence de sa méthode, c'est tout à fait certain. Mais ne pourrait-on y déceler aussi, pour reprendre l'expression de Bergson, une « illusion fondamentale » ? En effet, s'il est sûr que les localisations centrales n'ont pas de caractère rigide et que les aires corticales ne sont pas nettement spécialisées, il ne s'ensuit aucunement, comme le croit Bergson, en opérant le passage à la limite, que la vie psychologique ne se trouve liée qu'accidentellement au cerveau. Cela peut assurément être établi, mais non par la voie positive, puisqu'il est de fait que, non seulement la destruction totale du cortex, mais des lésions généralisées (ainsi, celle des deux lobes préfrontaux à la fois) entraîne la suppression de tout ou partie du psychisme.

Nous ne proposons cette critique que pour faire saisir comment la méthode positive de Bergson est ici très exactement un scientisme retourné, comme en matière de connaissance métaphysique, elle n'était qu'un kantisme retourné. En d'autres termes, elle s'oppose au scientisme, non dans ses principes et ses procédés, mais seulement dans ses résultats.

Il en va de même dans la question de l'immortalité de l'âme. Bergson a paru tenté parfois d'invoquer les « faits » de la métapsychique. Sa méthode, il faut en convenir, y conduirait

directement. Mais si ces « faits » ne paraissent pas assez établis, il y a le fait absolument certain (par l'argumentation précédente) que la pensée est en grande partie indépendante du cerveau : on peut à bon droit, déclare Bergson, en conclure à la vraisemblance de la survie de l'âme. Ce résultat est peut-être modeste : en tout cas, il est, en tant qu'expérimental, plus précieux que les arguments de la « métaphysique traditionnelle », « tirés de l'essence hypothétique du corps et de l'âme ». Mais c'est toute la question, dirons-nous, car si l'argumentation fondée sur l'indépendance relative de la pensée par rapport au cerveau a quelque valeur, c'est seulement en tant qu'elle révèle des exigences intelligibles inscrites en des natures ou des essences. Sinon, la « vraisemblance » dont fait état Bergson, ne paraîtra elle-même qu'une sorte d'extrapolation assez hasardeuse.

Questions critiques posées par le Bergsonisme. Nous nous sommes bornés à quelques notes qui demanderaient de s'appuyer sur de longs développements. Du moins croyons-nous avoir dessiné d'une manière exacte et claire le sens de l'itinéraire bergsonien et, par le fait même, indiqué les grandes lignes d'une critique du bergsonisme. On ne pourrait prétendre, comme on l'a fait souvent, que le système de Bergson ne doit pas être critiqué « du dehors », si du moins on voulait par là ramener toute critique à un simple jugement de cohérence interne. Toute discussion de fond se trouverait écartée. Mais il est vrai que la critique resterait inopérante et vaine, si elle ne portait pas d'abord et avant tout sur les principes, avoués ou secrets, explicites ou implicites, qui commandent le système, pour les confronter, non avec d'autres principes admis à titre de postulats, mais avec les exigences de l'intelligibilité, dont tous les systèmes sont également tributaires. Or, là-dessus, nous pensons qu'il est impossible de mettre en doute que toute la philosophie bergsonienne est en quelque sorte adossée au nominalisme radical ainsi qu'au phénoménisme qui en est la première conséquence. Le système, comme tel, vaudra donc ce que valent le nominalisme et le phénoménisme.

Resterait à savoir si la métaphysique de Bergson est rigoureusement solidaire de ses prémisses nominalistes et phénoménistes. Cette question elle-même peut être entendue en deux sens ou traitée de deux manières différentes, qui rendraient compte des jugements si divers qui ont été portés sur la philo-

sophie bergsonienne. On peut se demander si les assertions spiritualistes et théistes de Bergson dépendent réellement, dans sa pensée, des arguments qui de fait les appuyent, — ou si elles n'ont pas d'autres fondements, moins visibles, mais peut-être plus solides que ceux que Bergson leur a donnés. Ces deux points de vue commandent des critiques qui peuvent ne pas coïncider. Tantôt en effet, l'on est plus attentif aux arguments mis en œuvre qu'aux thèses qu'ils veulent établir, tantôt, au contraire, une critique moins littérale et peut-être moins exigeante, mais plus sympathique, s'attache avant tout aux conclusions du système et s'efforce de discerner, sous un appareil conceptuel discutable, l'esprit ou la forme secrète dont ces conclusions dépendent plus sûrement que des principes dont le système se réclame. Le plus sûr, en tout cas, nous paraît d'user de l'une et l'autre méthodes qui, loin de s'exclure, se complètent.

Au premier point de vue, il est certain que Bergson a toujours été parfaitement convaincu de la logique rigoureuse de son système ou, si l'on préfère, — car nul homme n'eut moins que lui l'esprit de système, — de la suite logique des étapes de sa doctrine. On s'en rend compte dans cet effort si peu naturel, quoi qu'en dise Bergson, pour adapter à la spiritualité chrétienne des *Deux Sources* la métaphysique de l'élan vital de l'*Evolution créatrice*, dont l'apparence émanatiste s'accorderait à une spiritualité plus plotinienne que chrétienne. Bergson n'hésitait donc pas à faire ses thèses métaphysiques solidaires de principes et de méthodes qui peuvent paraître, non seulement mal adaptées à les soutenir, mais souvent incompatibles avec elles.

Dans ces conditions, c'est un problème surtout psychologique que posera l'itinéraire bergsonien et c'est à une méthode plus souple et plus sympathique qu'il conviendra de recourir pour le résoudre. Il faudrait, en effet, chercher comment, par des voies si hasardeuses, Bergson a pu, avec une continuité et une sûreté si remarquables, aboutir aux mêmes conclusions spiritualistes et théistes qu'un saint Thomas, par exemple, établit par des procédés non seulement différents, mais inconciliables avec ceux de Bergson. Ce problème, qui touche aux démarches les moins formulées de Bergson, n'est évidemment susceptible que de solutions hypothétiques. Il semble cependant qu'on puisse dire que Bergson, dès le début de sa carrière, a été comme conduit et guidé par des certitudes rationnelles indépendantes des principes avoués de sa doctrine. S'il y a, comme Bergson lui-même l'a bien noté, une « métaphysique naturelle

de l'esprit humain », il y a, donnée à toute intelligence, une intuition de l'être et de ses exigences intelligibles : toute la philosophie y est en quelque sorte virtuellement inscrite. C'est à ces exigences que Bergson n'a cessé jusqu'au bout d'obéir fidèlement, tout en s'efforçant de les intégrer, au fur et à mesure, dans un contexte philosophique qui n'était pas fait pour elle. Aussi, a-t-on souvent, en lisant Bergson, l'impression du coup de pouce qui met, si l'on peut dire, les thèses de la « métaphysique traditionnelle » à l'alignement avec des principes qu'elles ne pourraient avouer sans se contredire. Par contre, aussi, *res clamat domino* : ces thèses spiritualistes, qui répondent à des intuitions authentiquement métaphysiques, mais extérieures au système comme tel, tendent de leur propre poids à ramener la doctrine à des principes qui leur soient mieux adaptés. Bergson, d'ailleurs, tenait plus à ses conclusions (ou à ses intuitions) qu'aux voies qui l'y avaient conduit et il soulignait volontiers que ce qui importe par dessus tout, c'est l'élan initial et l'orientation. Celle-ci, sans aucun doute, était théiste et chrétienne dès les *Données immédiates*, mais, quoi qu'en ait pensé Bergson, ce n'est pas le bergsonisme qui composait son climat naturel.

Aussi se pourrait-il que le meilleur hommage que nous puissions rendre à ce grand esprit, consiste souvent à nous séparer de sa doctrine concrète, du bergsonisme pris dans sa matérialité, pour rester plus pleinement fidèle aux inspirations profondes de sa pensée. Il y a, écrivions-nous naguère, un esprit bergsonien, qui est fait de fidélité à l'expérience, de juste et sain empirisme, d'attention généreuse à la voix du Maître intérieur, et qu'un philosophe thomiste et chrétien éprouve comme le plus fraternel qui soit dans la spéculation contemporaine. C'est ce qui donne son prix à l'œuvre bergsonienne, qui vaut surtout par son dynamisme, par ce qu'elle exige plus que par ce qu'elle apporte, par son esprit plus que par ses matériaux. Le bergsonisme nous apparaît ainsi comme une œuvre de bonne volonté, comme un point de départ et une impulsion, et, de ce point de vue, nous croyons qu'il est très loin d'avoir épuisé son bienfait.

Régis Jolivet,
Doyen de la Faculté catholique
de Philosophie de Lyon.

L'idée-mère du Père d'Alzon

UN CENTENAIRE (1)

Le P. d'Alzon fonda son œuvre capitale, les Augustins de l'Assomption, de 1845 à 1851 (2). Mais depuis plusieurs années il était déjà le guide éclairé de la Mère Marie-Eugénie Milleret de Brou, fondatrice des Dames de l'Assomption (3). C'est le 16 juillet 1841, au moment où la fondatrice allait prononcer ses vœux de religion, qu'il inaugura cette direction spirituelle et elle devait se prolonger quarante ans, pour le plus grand profit de l'un et de l'autre et pour la solide structure de leurs œuvres respectives. Si bien que 1841 pourrait être appelée l'*année de la fondation spirituelle de l'Assomption* (3) : c'est alors que le Père a commencé à répandre dans diverses congrégations cet esprit dont il vivait lui-même depuis son sacerdoce. Avant d'en pénétrer ses propres fils spirituels, il le partagea surabondamment avec cette âme d'élite dont il devenait le Père. La correspondance qu'ils échangèrent est considérable, car ils furent constamment séparés, l'un résidant à Nîmes, l'autre à Paris. Ces lettres constituent un lot important des écrits du P. d'Alzon qui ont été soumis à la Sacrée Congrégation des Rites pour le procès de béatification en cours. Le décret d'approbation des écrits a été porté récemment, comme pour inaugurer les fêtes du centenaire et laisser espérer une prochaine issue de cette cause qui tient à cœur à tant de religieux et de fidèles.

Nous n'entendons pas, dans les pages qui vont suivre, tracer un portrait du P. d'Alzon, ni en pied, ni en buste ; nous voudrions seulement rechercher quel a été le fil conducteur d'une vie qui fut prodigieusement remplie, d'une action qui se prolonge et qui se montre féconde au delà de toute espérance

(1) Bien que ce souvenir ait été évoqué seulement dans l'intimité, nous publions la note qui lui a été consacrée et qui a une portée générale.

(2) Sur le P. d'Alzon (1810-1880), voir l'ouvrage essentiel du P. Siméon Vailhé, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon*, 2 vol., 1926-1933.

(3) Sur la Mère Marie-Eugénie de Jésus, voir Mgr Breton, *Une fondatrice de Congrégation religieuse au XIXe siècle*, 1922. — *Notes et documents. Les origines de l'Assomption*, 4 vol., 1898-1902.

humaine. Il est aisé d'y reconnaître le doigt de Dieu. Mais les conduites de la Providence n'excluent pas le concours humain ; elles l'appellent au contraire. Celui du P. d'Alzon s'est particulièrement traduit dans la réalisation d'un plan très élevé dont il est possible, après un siècle, à la lumière des faits autant que des écrits, de fixer la teneur générale. C'est tout l'objet de cet article. En voici la marche normale.

Cette idée-mère du fondateur de l'Assomption subit nécessairement l'influence du *milieu* où elle fut élaborée et des *œuvres* multiples auxquelles il s'adonna. Elle domine son *œuvre centrale*, à laquelle elle imprime *un esprit* particulier qui s'affirme en nettes directives pratiques.

I. — LE MILIEU ET LES ŒUVRES

Le XIXe siècle, en France, plus qu'ailleurs, est un siècle de reconstruction chrétienne. Tout était à relever : non seulement les édifices renversés et les institutions détruites par la Révolution, mais encore la foi dont un siècle de scepticisme avait sapé les bases. Le voltairianisme railleur dominait dans les milieux cultivés et l'indifférence ou l'hostilité s'étendaient dans les masses. Sans se laisser arrêter par les désastres et les difficultés de la tâche, l'Eglise, avec courage, se remit au travail et dans presque tous les domaines regagna du terrain. Le XIXe siècle est une époque de grand apostolat, intérieur et extérieur, l'époque des œuvres de charité, mais plus particulièrement l'époque des initiatives intéressant la foi. D'où l'importance qu'y prennent les luttes touchant la liberté d'enseignement ou la situation de l'Eglise en face de l'Etat. Telle était la situation générale en France vers 1840, au moment où le P. d'Alzon atteignait sa pleine maturité et telle elle resta jusqu'à sa mort (1880).

Le romantisme, qui pénétra alors, en partie du moins, les âmes les mieux trempées, fit sentir son influence jusque dans l'Eglise, d'autant plus aisément que l'instruction religieuse, par suite des circonstances, était moins solide et moins profonde. On était entraîné, pour toucher les esprits, à faire appel à un *sentimentalisme fade* plus qu'à de solides raisons. Mais la réaction ne tarda pas et elle se fit spécialement par un retour aux doctrines essentielles de la vie chrétienne, celles que saint Paul a si bien condensées en ses épîtres : la *grâce*, vie de l'âme, le *Christ*, centre de cette vie, l'*Eglise*, corps mystique réunissant tous les fidèles. Ces grandes vérités prirent un relief de plus en plus grand, sous l'influence des meilleurs

maîtres spirituels du siècle. Tel est le milieu spirituel dans lequel le P. d'Alzon grandit et sur lequel à son tour il agit, précisément dans le sens paulinien que nous rappelons.

En même temps ses préoccupations apologétiques de jeune prêtre vont vers les *protestants*, si puissants dans la région de Nîmes. Mais plus importante encore peut-être est son opposition de toujours aux tendances *jansénistes* qui, par une rigueur excessive, avaient rendu la vie chrétienne impraticable et odieuse : le culte intense et la fréquentation de l'Eucharistie sont les meilleures armes contre cette hérésie funeste et le P. d'Alzon y recourra sans trêve. Le *gallicanisme* enfin trouvait encore en France de nombreux partisans avant le concile du Vatican, et jusque sur le siège de Nîmes : les sentiments romains du P. d'Alzon s'affermirent dans la lutte, qui fut toujours mesurée, mais inflexible.

Ainsi, l'Eglise prit un relief toujours plus accusé dans cette âme d'apôtre. L'Eglise, c'était Jésus-Christ ; l'Eglise, c'était aussi Rome et le successeur de Pierre. De ses relations de jeunesse avec Lamennais, le P. d'Alzon avait gardé non seulement un amour instinctif pour la Papauté, centre de la vie chrétienne, mais un culte raisonné, dont on peut trouver l'expression dans cette formule lapidaire : « Il faut toujours travailler pour Rome, quelquefois sans Rome, jamais contre Rome » (1).

Autant que le milieu, les œuvres constituent pour le prêtre une ambiance, la plus proche, où se traduit au concret son idéal. Nous mettrons au premier plan, dans la vie du P. d'Alzon, les relations spirituelles qui commencent en 1841 avec la fondatrice des Religieuses de l'Assomption et qui se prolongent jusqu'en 1880 (1). C'est la Mère Eugénie elle-même qui, privée de l'appui de l'abbé Combalot, sollicita celui du P. d'Alzon, alors âgé de 31 ans seulement. Elle trouva en lui le soutien providentiel dont elle avait besoin pour sa propre vie intérieure et aussi pour l'œuvre d'éducation si importante qu'elle avait entreprise, sur un plan de très haute distinction humaine et chrétienne, en faveur des classes sociales les plus élevées. Il est manifeste que, sans renverser les rôles, la mère exerça, elle aussi, une réelle influence sur le P. d'Alzon. Elle l'aida, selon ses moyens, qui étaient grands, à réaliser à son tour, dans le domaine de l'enseignement, une œuvre durable (3).

(1) S. Vailhé, I, p. 182.
(2) Voir les *Origines de l'Assomption*, passim.
(3) S. Vailhé, *op. cit.*, I, c. xv ; II, c. xvii.

Sans être exclusive, comme celle de la Mère Marie-Eugénie, cette activité pédagogique du P. d'Alzon n'en fut pas moins prédominante. De fait, il eut à s'occuper de l'enseignement d'une manière directe dès 1843, après l'achat d'une pension mourante, dite de l'Assomption, dont il voulait faire un couvent de Carmélites et que les circonstances obligèrent à maintenir. Il en fit, en quelques années, un grand collège (1), ce qui lui valut d'être (1850-1852), membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique (2), puis l'amena à tenter à Nîmes, de 1850 à 1855, la création d'une Université catholique (3) et la fondation d'une revue (4). Après 1870, il combattit encore pour la liberté de l'enseignement supérieur (5), et, dans un autre ordre, il établit des séminaires particulièrement destinés à donner une première formation de caractère très ecclésiastique (alumnats) (6).

Le P. d'Alzon cependant ne se limita jamais à l'éducation, quelque intérêt qu'il portât à cette forme de ministère sacerdotal. Sa fonction de vicaire général l'en empêchait, plus encore peut-être son caractère et surtout les intuitions profondes de son âme apostolique. Jeune prêtre, il s'occupa notamment d'œuvres de charité ou de prière : Dames de la Miséricorde (8), conférences de saint Vincent de Paul (7), Refuge (11), Carmel (10), Adoratrices du Saint-Sacrement (9,) œuvres sociales (12). Mais parmi ces œuvres d'apostolat général, le souci de la foi, de la doctrine, de l'enseignement, de l'éducation au sens large du mot reste la note dominante, et cela dans tout milieu : témoin catéchismes et patronages (13), écoles et orphelinats (14), œuvre des bons livres (15), conférences avec les protestants (16), conférences philosophiques (17), Associa-

(1) S. Vailhé, *op. cit.*, I, c. xvi-xvii.
(2) *Ibid.*, I, c. xxv.
(3) *Ibid.*, II, c. iv.
(4) *Ibid.*, II, c. v-vi.
(5) *Ibid.*, II, c. xxiii.
(6) *Ibid.*, II, c. xxiv.
(7) *Ibid.*, I, c. x.
(8) *Ibid.*, I, c. x.
(9) *Ibid.*, I, c. xii.
(10) *Ibid.*, I, c. xvi.
(11) *Ibid.*, II, c. vii.
(12) *Ibid.*, II, c. viii.
(13) *Ibid.*, I, c. x.
(14) *Ibid.*, I, c. xiii.
(15) *Ibid.*, I, c. xiii.
(16) *Ibid.*, I, c. xiii.
(17) *Ibid.*, I, c. x.

tion de saint François de Sales (1), œuvres de presse, depuis 1848 et vers la fin de la vie (2).

Son guide préféré dans son apostolat fut *saint Augustin* en qui il voyait un maître de vie spirituelle en même temps qu'un théologien pénétrant et un guide dans l'étude de la foi. Il l'utilisait pour ses prédications, pour ses méditations, dont plusieurs sont littéralement extraites des écrits du saint, pour son apostolat religieux dans les milieux où dominent les problèmes sociaux et politiques, pour le haut enseignement, où il tient à associer saint Augustin et saint Thomas. Bien avant les initiatives de Léon XIII, il recommandait saint Thomas comme maître de philosophie et de théologie et même de spiritualité. Cependant, c'est à saint Augustin qu'il demandait les principes de l'étude, notamment cette union de la foi et de l'action qui le préoccupait avant tout.

Mais l'aspect le plus saillant, à coup sûr, de l'activité apostolique du P. d'Alzon, est la place qu'y tient l'*Eglise*. Sans doute, il n'exclut pas les missions lointaines chez les infidèles (3), mais c'est aux chrétiens qu'il pense d'abord, soit les chrétiens séparés d'Orient et d'Angleterre, qu'il faut ramener à l'unité catholique (4), soit plus encore les chrétiens de nos pays catholiques auxquels il faut rendre une foi bien authentique et pratique. Il veut atteindre non seulement les protestants mais les incroyants, et, pour y mieux réussir, il cherche à constituer parmi les fidèles, des groupes fervents qui seront les auxiliaires du prêtre dans son apostolat : telles étaient les adoratrices du Saint-Sacrement, tels les Tertiaires de Nîmes et même les associés de saint François de Sales (5). Le P. Pernet s'inspira de ces principes en organisant l'œuvre des Petites Sœurs de l'Assomption et le P. Picard pour établir Notre-Dame de Salut (6). Mais en même temps qu'il cherchait à fortifier l'Eglise par en bas, si l'on peut dire, en groupant autour du clergé les fidèles capables d'agir et tous le peuvent, il voulait aussi l'affermir par en haut, en quelque sorte, en étendant partout la bienfaisante influence d'une autorité

(1) S. Vailhé, *op. cit.*, II, c. ix.
(2) *Ibid.*, I, c. xiii, xxiii et II, c. v, xxiii, xxvii.
(3) *Ibid.*, I, c. xxv.
(4) *Ibid.*, II, c. xiv. xv, xvi.
(5) *Ibid.*, II, c. ix.
(6) *Ibid.*, II, c. xviii, et c. xxii. De là vint sans doute cette « influence prodigieuse » des assomptionnistes, dont parle un historien qui ne leur a pas d'ailleurs ménagé les critiques, même injustes. Brugerette, *Le prêtre français et la Société contemporaine*, III, p. 670.

centrale, celle-là même que le Christ a établie. D'où son amour passionné de Rome, amour qui n'est pas, tant s'en faut, un pur conformisme, mais, au contraire, l'explosion d'une foi vivante en la perpétuelle action du Christ dans son Eglise et de la pleine solidarité de tous les membres de cette société spirituelle qui est son Corps.

II. — L'ŒUVRE ESSENTIELLE. LE BUT DE SA CONGRÉGATION

Quelque importance qu'aient revêtue les œuvres innombrables auxquelles le P. d'Alzon voua sa vie, aucune ne fut à ses yeux précieuse comme la congrégation qui devait être le soutien des autres et l'héritière de son esprit. Il appela ses religieux dès l'origine *Augustins de l'Assomption* et ce nom leur est resté, avec la reconnaissance de Rome (1), quoique, pour bien marquer leur autonomie, dès leur première approbation (1857), ils aient eu pour vocable officiel celui de *Prêtres de l'Assomption.* Ils ne sont pas voués à une forme particulière d'apostolat, mais ils peuvent les entreprendre toutes selon les exigences des temps et des lieux. En un mot, la congrégation, en dehors de la sanctification de ses membres, a un but universel, et sur ce point déjà elle continue bien le P. d'Alzon. Mais il y a plus, et dans la manière même dont elle réalise sa mission on trouve des traits originaux, hérités de son fondateur, qui constituent sa personnalité et caractérisent son action.

Envisagé sous cet angle, on peut dire que le but de la Congrégation est de *former des chrétiens hommes d'Eglise.*

Cette formule, qui cherche moins à briller par le style qu'à saisir exactement une réalité complexe, paraîtra vite à la réflexion, suggestive, évocatrice, puissante même, si l'on observe qu'il s'agit là, non pas seulement de former des prêtres et des religieux, qui, de fait, sont hommes d'Eglise par état, et cela serait déjà très grand, mais de former même des laïques hommes d'Eglise : voilà ceux en qui le P. d'Alzon a voulu spécialement forger une âme de soldat, au service spirituel de l'Eglise. Telle est la mission que le P. d'Alzon a confiée à ses disciples. Voilà la grande originalité de son message cent ans avant l'organisation officielle de l'Action catholique, et déjà on en entrevoit la grandeur. Voilà l'idée-mère du fondateur de l'Assomption.

(1) *Constitutions*, art. 1. Cf. S. VAILHÉ, II, c. XII.

Mais précisons ces formules et mettons-nous en garde contre un danger, celui de matérialiser en quelque sorte, sous prétexte de les réduire en pratique, des directives qui sont avant tout spirituelles.

Former des chrétiens, disons-nous. Il s'agit moins de grouper officiellement des chrétiens, ce qui est le propre des chefs, que de les éduquer, ou, si on les réunit, c'est en vue d'une formation spirituelle. Le P. d'Alzon eut une *âme d'éducateur* ; il fut un éducateur de génie. Et c'est le point par où il rejoignait si bien les aspirations de la fondatrice de l'Assomption et la guida d'une main sûre. Mais par éducation, il faut entendre non pas seulement, comme le voulait la Mère, l'éducation en vase clos du pensionnat, même consacré à former une élite sociale et dirigeante. Le P. d'Alzon fut éducateur au sens le plus large du mot. Il voulait façonner la masse comme les classes dirigeantes ; il voulait former des âmes de chrétiens dans le collège et le séminaire ou l'Université, avec la paroisse, le journal et la revue, avec les pèlerinages et les missions, dans la mesure où tout cela apprend au chrétien son devoir envers le Christ.

Car le P. d'Alzon ne fut pas, en pédagogie, un humaniste. Sans doute, il proclame nécessaires les vertus humaines ; il demande bien qu'on ne néglige pas les fondations naturelles de toute construction solide. Mais il se garde de rester, comme d'autres le proposaient alors, dans la querelle des classiques chrétiens, sur le terrain purement naturel : son idéal est plus haut. Ce ne sont pas seulement des hommes qu'il veut former, ce sont des *chrétiens*, vivant de la foi, de l'espérance, de la charité.

Et ces chrétiens, il voudrait, sinon les grouper comme une armée rangée en bataille, du moins les former comme des *soldats* de cette Eglise que nous appelons justement l'*Eglise militante*. Le P. d'Alzon avait éminemment le cœur chevaleresque et la trempe d'un général d'armée. Il demande aux siens d'être intrépides : soyez surnaturels, hardis, désintéressés (1).

Remarquons bien qu'il ne se contente pas de directions vagues et sans suite. Il a une doctrine, il a même son docteur, saint Augustin, et dans saint Augustin, une œuvre de chevet, celle dont il voulait faire l'évangile des siens, justement une œuvre de combat autant que de doctrine : *la Cité de Dieu* (2).

Mais n'imaginons pas un P. d'Alzon rêvant batailles chimériques dans un monde irréel. Le monde où se meut sa pensée,

(1) *Directoire*, complément IV, Principes directeurs, p. 20-23.
(2) *Ibid.*, p. 26.

il le trouve vivant autour de lui : c'est *l'Eglise.* Et les soldats qu'il veut équiper et former au combat, ce sont tous les fidèles, armée innombrable, mais qui trop souvent ignore sa mission. Et ce que veut le P. d'Alzon, c'est précisément donner au chrétien pleine conscience de ses devoirs, de son rôle, comme membre de la Cité de Dieu.

L'âme de cette cité sera, non pas la haine, comme il arrive parfois en nos temps de révolution, mais l'amour, l'amour de Dieu. C'est dans la piété qu'il forge l'âme guerrière de ses troupes. Mais il veut que cette piété ait un caractère ecclésiastique, qu'elle participe aux privilèges de l'Eglise : prière commune, prière officielle, liturgique, complétant la prière de l'esprit et du cœur.

D'ailleurs, la cité mystique est un royaume, le Royaume de Dieu et le Christ en est le chef. Il est *Roi* ; et le roi, traditionnellement, est un chef d'armée. Je ne doute pas que cette nuance ne fût perçue par le P. d'Alzon quand il choisit sa devise : *Adveniat regnum tuum !*

Soldat du Christ, le P. d'Alzon recommande aux siens les saintes énergies qui trempent les cœurs pour la bataille et remportent les victoires. Il ne leur a pas dit d'ordinaire : Soyez prudents ! ne faites pas de mal à l'adversaire ! soyez conciliants avec tous !

Mais il va sans dire qu'il ne voulait ni fausse équipée, ni provocation vaine, ni entreprise téméraire, et il est manifeste que, selon les temps, la tactique peut varier. Il n'est pas opportun de s'exprimer toujours en métaphores de combat.

Mais ce que l'on peut et ce que l'on devra toujours dire, et ce mot contient tout pour celui qui sait comprendre, c'est que l'Assomption a été fondée pour former des chrétiens hommes d'Eglise et qu'elle a été fidèle à sa mission.

Est-ce à dire que l'Assomption ait pleinement réalisé son idéal ? Non certes, et si cela était, ce serait la preuve que cet idéal était trop bas. Mais loin d'être à ce point saisissable, il est, au contraire, si élevé que d'aucuns l'ont pris pour une chimère. Mais ils ne comptaient pas assez sur les forces surnaturelles qui rendent possible ce qui humainement semble nous échapper. De fait, depuis un siècle, les œuvres accomplies par l'Assomption témoignent en faveur de l'initiative prise par le fondateur et des directives qu'il donna à ses disciples. Considérons ces œuvres dans leur esprit, et spécialement son œuvre capitale. L'idée-mère du P. d'Alzon ressortira plus clairement encore. Elle a, pendant un siècle, été l'âme des œuvres de l'Assomption : c'est dans leur esprit qu'elle s'affirme avec le plus de netteté.

III. — L'ESPRIT DES ŒUVRES

1. Le P. d'Alzon a souvent affirmé le caractère *doctrinal* de sa Congrégation. Ce mot suggère immédiatement à certains esprits des vues personnelles originales ou le souci de recherches spéculatives. Mais il peut signifier simplement, et c'est ici le cas, l'habitude de fonder la vie chrétienne sur des vérités de foi profondément pénétrées. Telle était la méthode des Pères, qui se gardaient bien de séparer la morale du dogme, la pratique de la doctrine qui l'éclaire. C'est à quoi précisément s'appliquait le P. d'Alzon : d'où son amour des Pères et avant tout de saint Augustin qui a uni a un degré rare ce double souci de la pensée chrétienne et de l'action. La vérité qui dirige la vie est d'abord *connue* par la foi, mais elle est plus puissante si elle est *contemplée* par l'amour et elle est plus utile encore dans l'apostolat si, par l'*étude*, elle devient objet de science. Ces principes élémentaires qu'il emprunte à saint Augustin, le P. d'Alzon les fait siens. Il les rappelle spécialement à propos du Christ, qui est le cœur de sa doctrine et le centre de son action. Pour lui d'ailleurs, le Christ est inséparable de l'Eglise.

2. Tels sont aussi les traits dominants de la *spiritualité* du P. d'Alzon (1). Le document capital ici est le Directoire donné à ses religieux et dont la première partie, consacrée à l'*Esprit de l'Assomption*, ramène tout à trois points : « L'amour de *Notre-Seigneur*, de la *Sainte Vierge*, sa mère, et de l'*Eglise*, son épouse ». Le premier point ne saurait surprendre, ni le second, bien que la manière dont le P. d'Alzon envisage d'ordinaire ces objets donne à sa vie spirituelle une allure bien particulière (2). Mais c'est surtout par le troisième point, qui coordonne le tout, qu'achève de se fixer l'idéal chrétien proposé aux siens par le fondateur de l'Assomption (3). Un vœu spécial, ajouté aux trois vœux canoniques, devait même au début rappeler spécialement cet idéal aux religieux (4), car l'Eglise,

(1) S. Vailhé, *op. cit.*, I, c. xxi ; II, c. xxvi.

(2) L'amour de Notre-Seigneur se traduit spécialement dans le culte de l'*Eucharistie*. Voir dans *Directoire*, complément III, *Méditation sur l'Eucharistie*, p. 7-12. Voir aussi complément IV, *Principes directeurs*, p. 15-18. L'amour de la sainte Vierge, source de tendresse dans la piété, est aussi présenté comme une force pour le sacrifice et l'apostolat. Voir *Directoire*, 1re P., c. v, et complément IV, p. 18-19.

(3) *Ibid.*, complément IV, *Principes directeurs*, p. 19-30.

(4) Cet amour de l'Église est le principe du vœu qu'étaient admis à faire à l'origine, après un certain temps, les religieux de l'Assomption et qui consiste à se dévouer à l'extension du règne de Notre-Seigneur dans les âmes. *Directoire*, Ire P., c. vi.

c'est le Christ vivant et régnant dans les âmes d'où la devise adoptée : *Adveniat regnum tuum !* Du reste, toute cette doctrine, loin de rester spéculative, s'épanouit en une piété ardente. Celle-ci est d'autant plus parfaite qu'elle met davantage en œuvre les *vertus* théologales pour affermir les vertus morales (1) et elle est l'âme des *pratiques* qui facilitent la sanctification personnelle ou celle des autres (2). Son plus beau fruit sera une *prière* qui fasse vivre comme naturellement dans le monde surnaturel (3) et l'on a bien pu dire que le but principal du P. d'Alzon était de former des hommes surnaturels. Cependant, comme la vie intérieure elle-même doit s'achever ici-bas en œuvres de salut, il faut aller au delà et voir le tout dans le milieu surnaturel par excellence qu'est l'Eglise ici-bas.

3. Si le P. d'Alzon a voulu faire de tous les chrétiens des hommes d'Eglise, il a, cela va de soi, voulu marquer éminemment de ce caractère ses fils mêmes. On peut sans doute en trouver la trace dans une *vie de famille* intense, qui rapproche les âmes unies dans le Christ et atténue les distinctions sociales que la nature a tendance à accuser. Ce sens familial, fruit de la charité, n'inclut d'ailleurs aucune familiarité de mauvais aloi, d'autant que l'homme d'Eglise qui a conscience de la grandeur de ce titre, cultivera toujours, comme le demandait le fondateur, qui en donnait lui-même un exemple parfait, le *respect* de ses frères, une vraie *distinction* dans la simplicité et un esprit de *discipline* capable des plus grands sacrifices (4). On connaît un exemple héroïque de ce dernier trait : l'abandon de leur journal par les fondateurs de la *Croix* en 1900, sur un simple désir du Saint-Père. Pour être subordonnées à l'amour, ces vertus, dont le fondateur faisait si grand cas, n'en sont pas moins essentielles, d'autant qu'elles touchent directement l'apostolat.

4. L'idée d'Eglise donne en effet à l'apostolat du P. d'Alzon sa note propre. Son action pastorale s'exerce avant tout dans l'*ordre spirituel*, celui de la Cité de Dieu, bien que les cités terrestres puissent en bénéficier, au moins indirectement. Cette cité est toujours en lutte, mais les combats qu'elle soutient sont surtout dirigés contre les passions, alliées aux forces infernales, et non pas, comme certains l'imaginent à tort, contre les puissances humaines, qui sont légitimes et voulues de Dieu.

---

(1) *Directoire*, IIe Partie.
(2) *Ibid.*, IIIe Partie.
(3) *Ibid.*, IIIe P., c. v. — Voir Complément VI, l'*Oraison*, p. 38-47.
(4) Voir *Directoire*, IIe P., c. VII, *De la charité*, c. III, *De l'obéissance.*

Pousser à *combattre*, c'est avant tout pousser à *agir*, agir avec courage, et en faveur de la communauté entière, car les chrétiens sont tous unis spirituellement. Ils sont membres d'un seul corps et en partie solidaires, dépendant les uns des autres et moralement tenus de s'entr'aider. Ainsi comprise, la vie chrétienne n'est pas une affaire tout individuelle ; elle a une portée universelle et elle doit s'affirmer publiquement, sans bravade mais sans faiblesse. Il est incontestable que ce caractère a brillé dans le P. d'Alzon et dans ses fils, spécialement dans les fondateurs du journal *La Croix* et des pèlerinages dont l'un des buts était précisément de réagir contre le respect humain ou l'esprit laïque.

5. L'ensemble des principes posés peut avoir de lointaines applications dans les œuvres. En voici quelques-unes, plus saillantes, à titre d'exemple. La *pédagogie* du P. d'Alzon vise à former Jésus-Christ dans les âmes. Mais Jésus-Christ est toujours conçu par lui vivant dans l'Eglise ; aussi une telle éducation aura-t-elle une orientation communautaire marquée ; plus elle formera de vraies personnalités, plus elle veillera à les bien mettre à leur place, au service des grandes causes qui doivent attirer un chrétien. L'homme d'Eglise, d'autre part, aimera et fera aimer les *œuvres paroissiales* et leur donnera le premier rang dans son estime ; il s'efforcera de les renforcer s'il est dans le ministère paroissial, en s'appuyant lui-même sur la vie communautaire. Il ne négligera pas pour autant les *œuvres extraparoissiales*, qui complètent la formation commune et préparent en fait des personnalités puissantes, même dans l'ordre surnaturel, mais il les maintiendra avec d'autant plus de soin dans une juste dépendance de la hiérarchie, qui représente et continue le Christ. Dans la *direction individuelle* non seulement il saura tenir compte des aspirations personnelles et des inspirations supérieures de l'Esprit-Saint, mais il ne perdra jamais de vue le rôle de l'Eglise, qui a ici-bas la mission officielle de contrôler et de régir les âmes au nom de Dieu. La *vie chrétienne* formée par lui ne se contentera pas d'atteindre les esprits ; elle aura la force de s'affirmer au dehors et même de briser le cercle de défiance dressé par le respect humain ou l'hostilité pour l'isoler et l'annihiler. L'homme d'Eglise, loin de redouter l'affirmation des *droits de Dieu*, la veut d'autant plus nette qu'il la sait plus féconde, même dans l'ordre humain, individuel ou social, comme l'explique le P. d'Alzon à l'école de la Cité de Dieu. C'est toujours à saint Augustin qu'il faut revenir pour comprendre son esprit.

CONCLUSION

Ces pages, volontairement sommaires, ne sont ni un panégyrique, ni une histoire. Elles ont seulement pour but de dégager de façon objective et sans la moindre littérature, de l'énorme quantité d'idées touchées par le P. d'Alzon ou des œuvres innombrables entreprises par lui et par ses fils depuis un siècle, l'idée qui semble avoir tout inspiré et dirigé de haut, car elle contient un vrai plan d'apostolat. Cette idée est celle d'*Eglise* conçue comme le vivant royaume du Christ, et elle donne une signification bien précise à cette devise tirée du *Pater* que tout chrétien récite : *Adveniat regnum tuum !* « Qu'est-ce que le règne de Notre-Seigneur, dit le P. d'Alzon dans son Directoire (1), sinon son action sur l'Eglise ? » Et comme cette action ne peut, de fait, s'étendre sans le concours des fidèles, membres de « son corps mystique » (2), dans la prière pour l'avènement du règne de Dieu, on inclura ici de façon expresse, un ardent *appel à une collaboration active universelle* : on y insiste comme sur un devoir qui incombe non seulement au prêtre, mais à tout chrétien. Ainsi, montrer le Christ vivant dans l'Eglise pour que cette collaboration apparaisse possible, facile, nécessaire ; enseigner de toute manière ce devoir à tous les chrétiens, spécialement aux élites les plus capables de le comprendre ; grouper des hommes chargés de leur en donner, par l'exemple et la parole, plus nette conscience : tel nous paraît avoir été le grand message, tout apostolique et combien opportun ! du fondateur de l'Assomption.

F. CAYRÉ.

---

(1) *Directoire*, Ire P., c. VI.
(2) Les membres du corps, quelque fonction qu'ils remplissent, peuvent-ils renoncer à l'exercer ? Ils doivent coopérer activement au bien commun.

— CHRONIQUES —

MORALE

Dans ces bouleversements qui secouent les continents et accumulent les ruines, s'édifie-t-il un ordre nouveau ? Tout le monde l'appelle de ses vœux et lui prête la figure de ses espérances et de sa philosophie.

Les plus savants parlent d'un humanisme nouveau, dans lequel s'imposerait l'éminente dignité de la personne humaine : au-dessus des classes, des services, des races et des sexes triompherait cette valeur absolue qu'est la personne ; en référence constante à ce principe s'agenceraient les divers rouages de la société et se fixerait la place de chacun. D'où un premier résultat, le nivellement par le haut dans une égale dignité humaine et une identique destinée surnaturelle.

L'ordre exige avant tout harmonisation des contraires et équilibre des forces. Or, antérieurement à toute autre différentiation, deux groupes se font face : l'homme et la femme ; tous les individus doivent être intégrés dans l'unité du bloc social et plus avant deux par deux dans l'intimité du mariage. Egaux et divers, chacun a sa mission et la remplit en restant ce qu'il est. Depuis longtemps, l'homme a fixé et exercé la sienne, parfois au détriment et jusqu'au mépris du rôle de la femme. D'où l'urgence de déterminer la mission de la femme, sa mission éternelle, mais aussi celle de l'heure qui sonne.

« Toute conception du monde, toute *Weltanschauung* suppose une philosophie de la femme ;... un régime nouveau ne pourra s'établir en France sans définir avec beaucoup de précision la place qu'il entend accorder à la femme et le rôle qu'il souhaite lui voir jouer » : ainsi parle Daniel-Rops (1) dans un volume de la collection « Présences » qui satisfait à cette préoccupation : *La femme et sa mission.*

(1) P. 253, 259. *La Femme et sa mission,* 274 p., 12 × 19, Plon, 1941.

La mission de la femme. L'ouvrage est rédigé en collaboration. Malgré la diversité des talents, des angles de vision et des procédés, il demeure un, par son inspiration qui est celle d'une grande sympathie pour la femme contemporaine et par les conclusions qui révèlent des tendances et préconisent une action.

Maurice Donnay, d'un ton badin, mais où perce beaucoup de respect et d'amour, oppose les femmes d'autrefois à celle d'aujourd'hui. Le Dr Merle donne un diagnostic profond de la nature féminine. La singularité de cette nature et l'originalité de ses comportements physiologiques et psychologiques la prédestinent à donner et entretenir la vie — celle du corps, mais aussi et plus peut-être celle de l'âme. Cette vocation particulière qui s'épand de la famille sur la société exige une éducation adaptée.

La condition de la femme est reflet et facteur d'une civilisation. Or, notre société, dans l'ordre moral comme sur le plan technique, est entraînée dans une évolution vertigineuse. Il faut donc enregistrer ces réactions, montrer l'apport de la femme à son milieu et l'influence qu'elle subit. Pierre-Henri Simon le fait avec une bienveillance qui ne le rend pas aveugle, et successivement il traite, sous la rubrique générale : « Eve parmi nous », des thèmes suivants : Eve et la liberté ; Eve et l'amour ; Eve et le péché ; Eve et le génie.

La femme donne à l'homme son achèvement ; elle lui apporte une vision nouvelle des choses ; elle l'arrache aux cercles infernaux de l'égoïsme et de la machine par sa puissance d'amour et sa sensibilité. A Dante, il suffisait de fixer les yeux de Béatrice, pour sentir son regard se purifier et se fortifier pour les spectacles toujours plus célestes. Yvonne Estienne nous indique les offrandes de la femme à l'homme, aux hommes, dans les temps présents.

Le R. P. Lavaud a déjà plusieurs fois étudié la place de la femme dans le plan providentiel ; il reprend cette étude par une exégèse des premiers chapitres de la Genèse : création, tentation et châtiment d'Eve. Il rompt avec la tradition, dont témoigne encore Bossuet, qui diminuait la grandeur de la femme et exagérait sa culpabilité.

Daniel-Rops présente l'esquisse d'une conclusion. Face au progrès économique et à l'evolution sociale, il accueille les aspirations et entrevoit des orientations. On oscille entre deux pôles : « l'asservissement de la femme à la famille, l'autonomie de la femme dans la cité. Un humanisme de la femme se situe-

rait à équidistance de ces deux conceptions » (1). « La femme sent bien que l'essentiel de sa mission tient dans l'amour. Le don de soi : tel est l'acte le plus haut et le plus émouvant par lequel la femme accomplit sa destinée. Si elle est l'antidote aux poisons de l'intelligence mécanique, c'est que l'âme de la femme porte en soi ce qui passe toute intelligence, toute logique : l'inépuisable trésor de l'amour » (2).

Dans ce livre, que de pages de fine psychologie, d'enquête consciencieuse, de haute inspiration ; on regrette de ne pouvoir les citer. Si les auteurs se penchent avec amour et curiosité sur cette femme nouvelle dont le style se laisse à peine entrevoir, tant sont variables les conditions où elle se forme et les matériaux qui la constituent, ils échappent cependant à la griserie du nouveau, d'une modernité frelatée et ils estiment que la femme apportera satisfaction aux exigences et à l'attente de la société contemporaine en restant fidèle à son éternel féminin.

Les coups de sonde jetés par diverses mains en divers sens recueillent souvent les choses les plus hétéroclites. Le livre qui nous est présenté n'est cependant pas disparate. Trois idées, semble-t-il, l'unifient : l'égalité de la femme, sa psychologie, sa mission.

Le christianisme inspirait par la doctrine des origines et de la destinée une réhabilitation de la femme, mais en même temps freinait sa promotion sociale. Il suffit de rappeler la définition de Bossuet, « ce diminutif de l'homme ». Mais lorsque la femme fut jetée par les nécessités économiques dans l'âpre lutte de la vie, et qu'elle se vit forcée et capable d'assurer sa propre subsistance et celle de sa famille, elle prit conscience de son indépendance et de son égalité. Les conditions matérielles, plus que les doctrines des sociologues et les revendications des féministes, précipitèrent le mouvement en faveur d'une libération totale. La femme se mesure avec l'homme sur tous les terrains. Elle récuse sa supériorité, voire son autorité. Et cela pose un grave problème pour le mariage. Le mari conservera-t-il encore longtemps le gouvernement du foyer ?

L'homme ne prend pas une servante à qui il témoigne plus d'égards pour les plaisirs qu'elle lui apporte et les services qu'elle lui rend ; tous deux s'associent librement, et au même titre. Mais il faut cependant, comme dans toute société, une

---

(1) *Op. cit.*, p. 262.
(2) *Op. cit.*, p. 272.

autorité et c'est l'homme qui la détient, non par libre choix, mais sur les indications de la nature elle-même. La femme lui reste soumise. Mais lorsque cette autorité ne peut être exercée par l'époux, soit par incapacité morale ou empêchement physique, elle passe à la femme de droit, sans qu'une délégation soit nécessaire ou qu'une substitution soit possible dans les cas normaux. Saint Paul avait déjà déterminé les rapports : « Que les femmes soient soumises à leur mari comme au Seigneur, car l'homme est la tête de la femme » (1). Mais l'apôtre se hâte d'apporter le contrepoids à l'abus que l'homme a fait trop souvent de sa force et de son autorité et il nous montre à quelle hauteur s'équilibreront ces contraires : « Maris, aimez vos épouses comme le Christ a aimé l'Eglise » (2).

L'accord est subtil, difficile à trouver. P.-H. Simon écrit : « C'est, je crois, Cicéron qui a dit que l'amitié ne peut pas naître hors du sentiment de l'égalité ; l'évolution sociale qui tend à égaliser les conditions de l'homme et de la femme, loin de faire déchoir l'amour, doit, au contraire, l'ennoblir, ne visant plus à briser le double anneau d'or ; elle y ajoute au symbole d'une alliance, le signe d'une amitié » (3). Et plus loin : « Cette conscience d'une solidarité dans un service, outre qu'elle fortifie et stabilise l'amour doit fournir la seule solution possible au problème du gouvernement du foyer » (4). Daniel-Rops a trouvé l'heureuse formule : « Les subtiles inégalités de personnes se règlent par la tendresse » (5).

La femme est devenue l'égale de l'homme ou peu s'en faut sur le plan économique. Elle a de plus en plus les mêmes ambitions intellectuelles ; elle subit les mêmes disciplines de l'esprit, étudie les mêmes programmes, aspire aux mêmes carrières. Mais est-il possible, quand on remarque dans les deux sexes des comportements si divers, que la psychologie féminine résiste à ce traitement ? Les auteurs s'entendent pour ne pas parler d'infériorité mais de diversité. L'intelligence de la femme (davantage *anima* qu'*animus*) est plus intuitive (6), plus concrète, plus subjective et moins constante.

(1) *Ephes.*, v, 22.
(2) *Ibid.*, v, 25.
(3) *Op. cit.*, p. 110.
(4) *Op. cit.*, p. 130.
(5) *Op. cit.*, p. 269.
(6) Il est pourtant étrange que ce soient des hommes et non des femmes qui aient excellé dans les arts où les facultés d'intuition et de création interviennent le plus : poésie, musique, peinture. A première vue, ce jugement de Bergson ne surprend-il pas ? « Bornons-nous à dire que la

La femme a le sens de l'immédiat, du détail, de l'harmonie et de la proportion.

Du point de vüe moral, elle éprouve l'impérieux besoin de se donner. Elle place « le centre du plaisir et de l'ambition, non en soi-même, mais en une autre personne » (1). Elle réagit avec force devant les événements ; elle poursuit avec obstination son dessein.

Mais cette vie intense est traversée par une certaine inquiétude, une angoisse, une instabilité. La vie physique de la femme est d'ailleurs en continuelle évolution. « Le retour périodique de ce « petit drame physiologique », comme l'appelle le Dr Biot, est la traduction extérieure d'une vie profonde sans cesse en évolution. Peut-on s'étonner dès lors que ce flux et ce reflux organique trouve son effet dans l'état psychique et moral ? » (2)

La femme est ainsi préparée à son vrai rôle qui est la maternité : « Tout dans la femme est énigme, et tout dans la femme a une solution qui a nom enfantement » a écrit Nietzsche. Devant la question si grave pour les destinées temporelles d'une nation et pour leur valeur morale, que soulèvent trop de foyers sans enfant, les réactions n'ont pas toujours été justes. A-t-on mis en avant les vrais motifs ? A-t-on tenu suffisamment compte de la délicatesse et de la dignité de la femme ? Ses maternités s'inscrivaient parmi les préoccupations économiques ou stratégiques. Il semble bien que le mariage soit d'abord ordonné, par delà un épanouissement individuel, à une fin sociale, la procréation et l'éducation des enfants. Mais il se trouve heureusement que la maternité ainsi comprise apporte à la femme, avec les joies les plus profondes, son parfait achèvement, tant il est vrai que dans le respect de la nature s'harmonisent les exigences sociales et les aspirations personnelles.

Devant les mesures prises pour hâter le retour de la mère au foyer, les réactions ont été diverses. Il ne s'agirait ni de résoudre un simple problème économique en éliminant une main d'œuvre rivale de l'homme, et d'autant plus dangereuse qu'elle était souvent moins payée, ni de freiner la libération de la

femme est aussi intelligente que l'homme, mais qu'elle est moins capable d'émotion, et que si quelque puissance de l'âme se présente chez elle avec un moindre développement, ce n'est pas l'intelligence, c'est la sensibilité. Il s'agit, bien entendu, de la sensibilité profonde et non pas de l'agitation de surface ». *Les deux Sources*, p. 41.

(1) *Op. cit.*, p. 34.

(2) *Op. cit.*, p. 28.

femme en l'enfermant dans le terne paysage des casseroles et des langes. On lui donne plutôt le moyen de libérer les sources vives qui murmurent ou bouillonnent mystérieusement au fond de son être. Nulle ambition ne répond plus intimement aux vœux de la nature et du cœur que le mariage ; nul milieu n'épanouit plus parfaitement sa personnalité que la maison ; nulle profession n'exige plus d'aptitudes et de qualités qu'une maternité totale. Maurice Donnay a trouvé la formule : « Une femme d'intérieur peut avoir une vie intérieure et tout est là » (1).

L'ouvrage que nous analysons se rencontre ainsi avec le *Visage de la famille* de Mme Daniélou (2). Celle-ci pense que si la femme rentre au foyer, ce n'est pas pour se limiter, mais pour se multiplier et elle cite ce jugement de Chesterton : « Le rôle d'une femme est pénible, mais c'est parce qu'il est gigantesque, non parce qu'il est mesquin ; je plaindrai Mrs Jones de l'énormité, non de la bassesse de sa tâche ».

La femme dans la famille. Un beau visage de la famille, irradié de splendeurs chrétiennes, nous sourit à travers les pages du livre de Mme Daniélou. Une première partie, qui prête d'ailleurs son titre à l'ouvrage, dégage les éléments essentiels de la famille, les conditions de son origine comme de sa durée ; la seconde résoud avec un tact surprenant les problèmes que posent et des formes sociales nouvelles et des ambitions chrétiennes plus hautes. La troisième contemple la famille au miroir des lettres, telle qu'elle se reflète principalement dans les œuvres de Sigrid Undset (3) et de François Mauriac.

Le livre est écrit avec le même art que l'*Education selon l'Esprit* ; on dirait presque avec plus d'amour et d'enthousiasme. Mme Daniélou est un poète ; elle pénètre le mystère des choses, en décèle les secrètes attaches et recrée son univers. Et cet univers est magnifique, parce qu'il s'efforce de corres-

(1) *Op. cit,.* p. 15.

(2) Madeleine Danielou, *Visage de la famille*, 239 p., 12 × 18, Bloud et Gay, 1940.

(3) *Christine Lavransdatter* est jugée « comme un des sommets de la littérature féminine ». Et c'est vrai. Si la reconstruction est historique, l'atmosphère n'est vraiment pas chrétienne, même quand les héros ont le nom de Dieu continuellement à la bouche et quand ils se plient devant les prescriptions religieuses les plus pénibles. On sent aussi parfois trop fortement l'haleine du péché et l'on voit trop dans le détail comment ces péchés — par exemple la séduction de Christiane par Claude — se commettent.

pondre le plus fidèlement possible au plan de Dieu, inscrit dans la nature et transformé par la grâce.

De l'éducatrice, on exigeait l'art souverain de pressentir une personnalité et de la développer. Ici encore apparaît le même souci. La grande valeur, c'est la personne et tout est ordonné à elle. L'épouse ne sacrifie pas la sienne à celle de son mari ; elle ne l'éteindra pas sous la cendre des multiples soucis matériels ; les parents consentiront à ce qu'un enfant trouve même en dehors de son foyer la nourriture spirituelle dont il a faim ; la famille n'immolera pas à des traditions les talents et les goûts d'un fils. Le rôle de la famille est d'épanouir l'enfant, dans un climat fait d'optimisme et de liberté, à sa vocation réelle : que cela exige de générosité et d'intuition ! Deviner à travers les gestes hésitants les attitudes profondes ; saisir dans le flot qui s'écoule la vie qui demeure. « La valeur d'une éducation est faite de ces intuitions sur les enfants ». Le bien de l'enfant est la suprême loi. « Quand elle est une vraie mère, elle accepte que d'autres qu'elle exercent une influence sur son enfant, obtiennent sa confiance, son amour. Elle est prête à les servir, pourvu qu'ils lui soient vraiment bienfaisants » (1).

Ainsi l'enfant se situe toujours au premier plan du mariage ; il est le premier fruit de l'amour, et deux pages très nuancées mettent au point les thèses du Dr Doms (2). Mme Daniélou a trouvé les expressions heureuses pour traduire les frémissements spirituels et charnels d'une mère qui sent se former en son propre corps cet être qui, se détachant d'elle, demeurera toujours quelque chose d'elle-même : « Elle est seule avec lui au sein d'un grand mystère, sur lequel elle se tait absolument, car son cœur comblé n'a pas de mots pour dire sa fierté et sa douceur d'être aux sources de la vie » (3).

Il y a un peu partout de ces touches délicates qui présentent avec infiniment de respect ce qui concerne la naissance de l'enfant. On parle beaucoup de nos jours des initiations nécessaires faites à temps et avec discrétion qui sauvegarderont la pureté des jeunes, précisément en leur présentant le mystère de la vie comme une chose sacrée, voulue de Dieu, que l'on voile ordinairement, non pas par honte, mais par respect. Le livre se préoccupe de montrer que le véritable amour se

(1) *Op. cit.*, p. 81. Mme Daniélou revient fréquemment sur ce désintéressement des parents et les limites de la famille. Cf. pp. 24-25, 70-71, 151.

(2) *Op. cit.*, p. 163-165.

(3) *Op. cit.*, p. 77-78.

développe et s'approfondit dans la fidélité du mariage. La littérature française en avait fait la plupart du temps un enfant de bohème. Il y a là une première libération pour des chrétiens qui, saisis par ces affections humaines, aspirent à la sainteté.

L'état de mariage n'apparaît plus comme un pis aller, une concession faite aux déficients de l'idéal. Si en lui-même, par le partage qu'il suppose, il est inférieur à la virginité consacrée à Dieu, il s'accorde cependant avec les aspirations d'un christianisme vécu en plénitude. On parle d'une « vie si haute et si parfaite que celle du mariage » (p. 103). Humainement déjà, elle exige tant de qualités pour réaliser ses secrètes exigences d'union, de fidélité, d'ascension morale, d'éducation ! Pour le chrétien, le mariage est encore un sacrement ; il signifie et réalise l'union de deux vies dans un don complet s'inscrivant dans la chair et s'épanouissant dans l'esprit ; il situe ces deux êtres l'un en face de l'autre comme le Christ en face de son Eglise. Le mariage est donc une source de grâces et un appel à la sainteté ; une source de grâces spéciales pour réaliser une sainteté d'un style particulier (1). Car la perfection de personnes mariées ne peut ni parler le même langage ni adopter les mêmes attitudes que celles des moines, de ceux qui montent vers Dieu dans la solitude.

« Le mariage chrétien s'offre à cette génération loyale et saine paré de l'attrait irrésistible de l'amour, lui conférant l'immortalité, mettant en relief les droits de la personne humaine, et lui proposant en même temps une forme de communauté parfaite ; loin d'exclure les satisfactions de l'âme il convie les époux à s'aider mutuellement dans leur ascension. Enfin, il en fait les collaborateurs de Dieu dans l'œuvre créatrice pour l'éducation de leurs enfants » (2). La dernière page

(1) Les laïcs ont toujours été poussés à la perfection chrétienne, mais celle-ci était trop souvent un décalque de la sainteté cléricale ou religieuse. On recherche en ce moment les formes et les allures d'une sainteté ou mieux d'une spiritualité spécifiquement matrimoniale, qui tienne compte directement de cette vie à deux et de ses engagements réels. Un commissaire national scout disait à quelques religieux au soir d'une lourde journée de meneurs de jeu : « Il faudra encore que je récite mon office de nuit ». Surprise ! Et il s'explique : il se lèverait pendant la nuit pour s'occuper de ses deux enfants, leur donner le biberon. Et il ajoutait : « C'est cela, mon office de nuit ! » non pas pour montrer que sa tâche était plus pénible et plus utile, mais parce qu'y trouvant la volonté de Dieu, il l'accomplissait avec amour et la transformait en louanges. C'était son *opus divinum*.

(2) *Visage de la Famille*, p. 193-194.

cristallise toute l'inspiration d'une œuvre et livre le secret d'une âme par ce vœu ardent et cette joyeuse espérance : « Que ne peut-on attendre d'une vie intérieure profonde commune à un jeune homme et à une jeune fille qu'unissent non seulement les liens de la chair, mais ceux de l'esprit ! Plaise à Dieu que la sainteté familiale soit la grâce de notre temps » (1).

Il semble que de jeunes époux, issus de nos mouvements, s'engagent de plus en plus dans cette voie. D'autres les ont précédés. *Liens immortels* (2) nous donne l'exemple d'un ménage qui s'est épris de cet idéal.

Epoux chrétiens. L'histoire racontée dans cet ouvrage est humainement très simple et bien triste : un amour à peine épanoui et déjà fauché par la mort. Joseph Ollé-Laprune, secrétaire à l'ambassade de Rome, se mariait au début de 1914 à Alice Gavoty et tombait au champ d'honneur le 17 février 1915. Mais dans l'histoire de cet amour, quelle tendresse paradisiaque et quelle densité chrétienne !

M. Saint-René-Taillandier nous présente, avec une sympathique introduction, les feuillets de ce journal, aux célestes enluminures. Car ces deux êtres d'élite n'ont pas vécu leur mariage selon la chair uniquement, « le mariage-déchéance » ; ils ne l'ont pas considéré « comme une permission de vivre ensemble, sans plus ». Dès leurs fiançailles, ils n'avaient cherché que la volonté de Dieu et dans leur amour, une cordée pour leur ascension spirituelle. Et dépassant le respect humain et la timidité, ils mettaient en commun ce que, même en beaucoup de mariages chrétiens, les époux se réservent jalousement : aspirations à la sainteté, luttes intérieures, vie de prière. « Je sentais que je n'étais pas digne de ne faire qu'un avec cette âme. Au moins je voulais par dessus toute chose ne pas contrarier ses ascensions, mais l'aider de toutes mes forces ». La souffrance — jusqu'au sacrifice de la vie librement, filialement accepté — les unit plus que jamais : et ils en ont conscience.

Ces pages sont de feu ; l'amour humain jette un bel éclat ; il trouverait difficilement une expression plus tendre et plus fervente, mais en même temps plus respectueuse et plus déli-

(1) *Op. cit.*, p. 239.
(2) Alice Ollé-Laprune, *Liens immortels*. Avant-propos de S. Exc. Mgr Chaptal. Introduction par Saint-René-Taillandier, 11 × 18, 149 p., Beauchesne, 1940.

cate : « ...Pour vous embrasser, je veux être très pur ». La charité divine flambe. Elle embrase. Elle dépasse la mesure humaine quand elle inspire à cet homme qui aime passionnément sa carrière et son épouse, pour ce qu'elles signifient et apportent, ce mystique élan : « Comment ne pas être heureux quand on se dit qu'on n'est peut-être séparé de la vue de Dieu que par une seule minute ? »

Des natures plus indépendantes n'admettront pas les attitudes de soumission et d'obéissance totale qu'Alice Ollé-Laprune voudrait voir prendre à l'épouse. Il y a là une perfection qui n'est pas exigée par la condition essentielle du mariage et qui briderait peut-être des personnalités accusées.

Ces notes rapides révéleront-elles la richesse du Journal et des Réflexions ? Ce christianisme héroïque — d'héroïque sainteté — esquisse ses gestes d'une manière si humaine qu'il nous invite à gravir les mêmes sommets. Les jeunes qui se préparent au mariage, s'enthousiasmeront d'un tel idéal. Le théologien réfléchira sur ce témoignage et le confrontera avec cette spiritualité du mariage qui elle-même se cherche encore. Le problème s'installe au premier rang des préoccupations de vie chrétienne.

Ces trois ouvrages, dont le premier envisage le problème général de la femme, le second étudie jusqu'à quel point le visage de la famille porte la ressemblance de l'épouse et de la mère, le troisième nous asseoit dans l'intimité d'un foyer idéalement chrétien, préparent la solution. Tous nous rappellent « cet instinct qui pousse l'homme et la femme à chercher dans l'amour partagé, la plus intense joie terrestre, et cette loi qui fait que le drame de l'humanité de demain se décide, à chaque aujourd'hui, sur les genoux des mères » (1).

G. Gabel, A. A.

---

(1) Pierre-Henri Simon, *La femme et sa mission*, p. 133.

SPIRITUALITE

Aux heures d'épreuve, comme celles que nous vivons, l'âme ressent un particulier besoin de se recueillir devant Dieu et de puiser dans la contemplation des valeurs éternelles le courage d'accomplir vaillamment le devoir présent. Aussi sera-t-il opportun de glaner dans la production contemporaine des leçons de vie chrétienne et de généreuse ardeur.

I. — L'AMOUR INFINI

Voici, pour ouvrir cette chronique, « *le livre de l'Amour Infini* » (1). L'ouvrage parut, il est vrai, en 1928, dans une première édition qui trouva bon accueil : le texte n'a reçu dans cette réédition que quelques légères corrections de forme. Le lecteur y trouvera, dans la préface, les renseignements nécessaires pour comprendre la mission de Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche (conduire les prêtres à se consacrer à l'Amour Infini du Seigneur) et pour suivre l'élaboration progressive du livre de l'Amour Infini. Ce traité est demeuré inachevé, car la Mère dut s'occuper du gouvernement de ses religieuses, multiplier les démarches pour la fondation de l'œuvre sacerdotale qu'elle voulait réaliser, sans cesse interrompue et contrariée dans la rédaction de son ouvrage. Elle jetait des notes sur le papier au cours de ses rares instants de loisir et à mesure que l'oraison lui manifestait les richesses d'une pensée remplie de Dieu. Elle craignait surtout d'écrire « des erreurs et des hérésies », mais il est admirable de voir avec quelle aisance et quelle sûreté de doctrine elle parle de l'Unité de Dieu et de la Trinité.

Une première partie, intitulée « Les besoins de notre époque », est consacrée à la mission du clergé, spécialement de notre temps. Elle décrit le but et les modalités de cette mission, signalant ce que le clergé doit donner et ce qu'il doit être.

(1) *Le livre de l'Amour infini* (écrits de Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche) : Les besoins de notre époque ; Petit traité de l'Amour infini, 2e édition, 9 ½ × 15, 197 p., Bonne Presse, 1941.

La deuxième partie, ou « Petit traité de l'Amour Infini », débute par une belle élévation. Partant du Nom de Dieu (Dieu est Amour), la Mère nous parle de Dieu en lui-même, de l'Unité et de la Trinité. Elle devait poursuivre son exposé d'après ce plan : L'Amour Créateur, Médiateur, Rédempteur (et, en particulier, l'Amour de Jésus-Christ pour nous), Illuminateur (spécialement manifesté par l'Esprit-Saint, dans l'Église et dans les Sacrements), et Glorificateur ; le Sacré-Cœur.

Une troisième partie aurait montré ce qu'est l'union dans l'Amour, le don de soi à l'Amour (consécration), l'apostolat de l'Amour.

Malheureusement, la Mère n'a pu développer ces thèmes. Elle a seulement ébauché les premières pages sur l'Amour Créateur et l'Amour Illuminateur. De ce qu'eût été le reste, nous ne pouvons nous faire une idée qu'en compulsant les notes intimes que devait utiliser l'auteur pour la rédaction de son œuvre. Les éditeurs du précieux volume ont bien fait de rappeler, sous les titres des chapitres non rédigés, les passages de ces notes intimes auxquels la Mère avait elle-même indiqué les références : à défaut du texte qu'elle eût rédigé, nous en avons ainsi une suppléance discrète, il est vrai, mais suffisamment suggestive.

Ajoutons que pour saisir toute la portée de ce petit opuscule, il conviendrait de se reférer aux volumes suivants : *Au service de Jésus-Prêtre ; Le Sacré-Cœur et le sacerdoce ; Alliance sacerdotale universelle des Amis du Sacré-Cœur : origine, esprit, organisation.* On y trouvera explicitées les idées maîtresses de Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche.

II. — ÉTAPES DE LA VIE CHRÉTIENNE

Stimulés par l'Amour Infini qui nous sollicite, nous voudrons travailler à la sanctification de nos âmes. Le Père Grimal vient à notre aide en traitant, à notre intention, de *la vraie conversion du cœur* et du *vrai travail du progrès* (2).

Ces deux volumes s'intitulent respectivement *la première* et *la deuxième étape de la vie spirituelle à la lumière du Christ Jésus*. L'auteur avait déjà publié, en 1936, un petit ouvrage, *C'est le Christ qui vit en moi*, où il ne décrit pas tant la vie unitive (sauf en un chapitre en passant) qu'il ne montre la présence

(2) J. Grimal, S. M., *La vraie conversion du cœur ; Le vrai travail du progrès*, 2 vol., 11 × 17, de xxiv-180 et 265 p., Vitte, 1940.

et l'action du Christ dans l'ensemble de la vie spirituelle. « La lumière de ce petit volume rayonnera donc » sur ses deux cadets, que nous examinons présentement.

Le Père Grimal nous apparaît ici comme un directeur d'âmes plein d'expérience. Ceux qui, comme lui, se sont penchés vers les âmes pour les préparer au sacerdoce ou à la vie religieuse, trouveront souvent dans ses présents volumes l'expression heureuse de ce qu'ils ont ressenti ou constaté.

Une introduction rappelle, au début du premier volume, la nature et les degrés de la perfection. L'auteur décrit ensuite (chapitre I) le double mouvement de la vraie conversion du cœur : par rapport au passé, juste appréciation et haine du péché mortel, désir et effort pour le réparer ; par rapport à l'avenir, résolution énergique d'éviter à tout prix le péché mortel. Le chapitre II, « nécessité de s'affermir dans la vraie conversion, en particulier pour le séminariste ou le novice », soulève des problèmes intéressants et complexes, sur lesquels on peut certes discuter. L'auteur y traite de la fonction du Directeur spirituel (dans les séminaires) et du Maître des Novices, et aussi des conditions d'admission aux ordres sacrés ou aux vœux. Problèmes de toujours, qu'on ne peut se flatter d'épuiser en trente petites pages : mais il est intéressant de les voir nettement posés. — Le Père Grimal nous parle ensuite (ch. III) de la lumière de conversion qui, par les trois dons intellectuels du Saint-Esprit, nous préserve du triple dérèglement qui prépare et entraîne le péché : l'ignorance (guérie par le don d'intelligence), la perversion du jugement moral (guérie par le don de sagesse), l'inconsidération (à laquelle obvie le don de conseil). A cette lumière, nous voyons en Dieu l'unique réalité de notre vie, et ceci nous permet de comprendre toute la laideur du péché mortel. De ce péché mortel, le Père Grimal nous fournit une bonne étude, d'après les définitions classiques de saint Augustin et de saint Thomas. La retraite purgative du noviciat (ch. IV) est signalée comme le temps particulièrement propice à la lumière de conversion, tant par les méditations qui y sont prévues que par l'examen préalable à la confession générale et au choix des résolutions. — L'auteur met en garde contre un certain nombre de dangers auxquels est exposé celui qui travaille à se convertir : le retour intempestif sur les péchés passés et les mortifications indiscrètes (ch. V) et le scrupule (ch . VI). La durée de la conversion peut être compromise par la tentation volontaire (ch. VII), par la tentation spontanée, qui est parfois un bienfait (ch. VIII), et par la tiédeur (ch. IX). — L'auteur conclut cette dernière

partie, aux études si denses, par un chapitre court, mais bien expressif, sur la rencontre de Jésus comme Sauveur tant sur la Croix que dans les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.

Le second volume envisage l'étape des progressants. Elle est caractérisée par l'union à Dieu et le renoncement à soi-même (ch. I). Cette union à Dieu le Père est une communion à la vie filiale du Christ Jésus, soit au titre de chrétien, soit au titre spécial de religieux (ch. II). — Elle serait compromise si on ne luttait énergiquement contre le péché véniel délibéré (ch. III), dont Jésus nous a montré, par son attitude et ses appréciations rigoureuses, toute la nocivité (ch. IV). L'égoïsme est le grand obstacle : il peut compromettre le salut, il rend stériles les efforts vers la sainteté (ch. V), il gâte les saintes et légitimes joies de la vie spirituelle (ch. VI). Cet égoïsme peut être localisé (défaut dominant, ch. VII) ou dilué (ch. VIII) : le Père Grimal nous apprend à le déceler et à nous en rendre maîtres. La lutte doit être persévérante et intégrale (ch. IX), menée en union étroite avec Jésus (ch. X). L'examen particulier, ainsi accompli avec Jésus, est singulièrement efficace (ch. XI). C'est Jésus que nous retrouvons encore au sacrement de Pénitence. Il est « le Sauveur de ma sainteté manquée » (ch. XII). L'auteur attire notre attention sur diverses illusions de notre vie spirituelle : faire grand (ch. XIII), chercher l'extraordinaire (ch. XIV), faire vite (ch. XV). La conclusion est ainsi exprimée : « La grâce d'illumination me montre la vraie sainteté d'ici-bas dans l'humilité et la confiance livrant toute ma misère à Jésus » (ch. XVI).

Ces deux volumes du Père Grimal, au format modeste, sont d'une riche doctrine, fortement centrée sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré comme le tout de notre vie surnaturelle. Œuvre de piété, d'expérience et de savoir, utile aux formateurs d'âmes et à toutes les âmes soucieuses de ne pas s'embourber dans une vie stagnante et médiocre.

Léonard Grimm, s'adressant à un public plus ample, celui des laïcs cultivés, met à leur disposition un excellent moyen de perfectionnement religieux et moral, en leur parlant du *Chrétien* et de *sa vie* (3).

---

(3) LEONHARD GRIMM, *Der katholische Christ in seiner Welt* (Le catholique dans son ambiance) ; II. *Der Christ und sein Leben* (Le chrétien et sa vie) ; 14 × 21, XII-410 p., cartonné 4 mk 40, relié 5 mk 40, réd. de 25 % pour l'étranger, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1941.

Dans un premier tome, paru précédemment, et qui avait comme sous-titre « Dieu et son œuvre », l'auteur avait entretenu ses lecteurs du Dieu vivant, grand, bon et un dans la Trinité des Personnes ; puis il leur avait fait contempler l'œuvre du Père (la Création), du Fils (la Rédemption), de l'Esprit (la Sanctification) et il avait conclu son livre par ce qu'il appelle l'achèvement du monde en Dieu, c'est-à-dire le retour du Christ, la résurrection des morts, le jugement, la vie éternelle.

Le second volume, qui nous occupe actuellement, après nous avoir présenté, en guise d'introduction, ce qu'est l'homme considéré en lui-même, selon sa nature, sa destinée et ses facultés, nous décrit, en deux parties d'inégale longueur, ce qu'est un chrétien vivant et quelle est la vie de ce chrétien.

Le chrétien prend son origine au Baptême : il doit à ce sacrement une nouvelle vie ; l'Eucharistie, vrai pain de vie, l'entretient en bonne santé spirituelle; la Confirmation l'établit dans sa majorité. Devant lui s'ouvre la voie de la vie, tracée par les préceptes et les conseils. Dieu fournit le secours de sa grâce et l'homme sa loyale collaboration pour l'épanouissement d'*une vie pleinement chrétienne.*

Celle-ci comporte d'abord des *devoirs envers Dieu* : piété envers le Dieu qui nous a créés et qui nous aime comme un Père ; pratique des vertus théologales ; prière aux mille formes ; culte du nom de Dieu ; respect du jour du Seigneur ; participation, par la sainte Messe, au Sacrifice du Christ. — Puisque nous vivons *parmi les hommes*, nous devons nous comporter, *en tant qu'individus mêlés à leurs semblables*, dans des dispositions de charité chrétienne à leur égard, et savoir adopter une attitude conforme à notre destinée en face de la vie, celle du corps et celle de l'âme, éloignés de tout crime, de toute compromission, de tout scandale. Nous apprendrons à juger sainement de ce qui concerne notre corps ou les biens temporels, à pratiquer la sincérité et la loyauté, à demeurer fidèles aux lois de l'honneur. Nos devoirs se préciseront encore si nous nous considérons de plus *comme les membres d'une communauté :* celle de la société conjugale ou familiale, celle de la cité ou celle de l'Église. — Vis-à-vis de *nous-mêmes*, enfin, sachons faire grandir notre personnalité, sanctifier notre labeur, offrir nos souffrances, accueillir la joie, supporter vaillamment la tentation, éviter le péché et l'enfer, faire pénitence après le péché et revenir à Dieu comme l'enfant prodigue vient se jeter dans les bras de son père : car Dieu est tout disposé à

nous pardonner. Par la voie des préceptes et des conseils, nous atteindrons les hauteurs de la vie chrétienne.

La mort, le purgatoire et le ciel, qui marquent les dernières étapes de la destinée du chrétien, sont envisagés en trois chapitres de conclusion, et le livre s'achève par un sobre commentaire du *Pater noster.*

Ce volume est destiné aux adultes instruits ; les correspondances de ses chapitres à divers catéchismes de langue allemande sont indiquées en tête, dans un tableau d'ensemble. Non pas que l'œuvre soit un catéchisme de persévérance. C'est plutôt un livre de spiritualité, un exposé assez ample de vie chrétienne, fortement construit, nettement divisé, selon un plan original, qui n'évite pas absolument toutes les redites. Pas de longueurs inutiles, mais une discrétion de bon aloi ; une rédaction simple, agrémentée de citations de poètes et parsemée de textes bibliques. L'illustration ne nous semble pas toujours du meilleur goût, et c'est dommage dans un volume qui, par ailleurs, est d'une présentation parfaite et d'une utilité incontestable.

III. — HUMILITÉ, ENFANCE SPIRITUELLE, DEVOIR D'ÉTAT

L'humilité est à la base de toute notre vie morale. Aussi sera-t-on reconnaissant à A. Laroppe de nous décrire *Les voies de l'humilité* (1). Il nous a livré, dans cet ouvrage, le contenu de ses fiches, patiemment constituées, sur ce sujet essentiel. On y trouvera des matériaux, cela surtout ; car le travail d'élaboration reste à faire presque en son entier. Le plan de ce premier volume offre des surprises : après la notion théologique de la vertu d'humilité (chapitre où l'on eût préféré à une enfilade de citations un travail systématiquement ordonné et fortement pensé), l'auteur nous parle de l'humilité de Jésus, nous ramène ensuite à l'humilité dans les livres de l'Ancien Testament, pour revenir aussitôt à l'humilité dans le Nouveau Testament (humilité de la Vierge et des Apôtres). Cette insertion des textes de l'Ancien Testament entre l'examen de l'humilité de Jésus et de celle de Marie ne nous paraît pas particulièrement heureuse. Le chapitre IV, intitulé « l'humilité à l'école des saints », est simplement commencé dans ce volume par le relevé des témoignages des Pères de l'Eglise.

(1) A. Laroppe, *Les voies de l'humilité*, étude de spiritualité, 1er volume, 13 × 20, 187 p., Alsatia, Paris, 1939.

Il y aurait beaucoup à redire au sujet du style. Trop de phrases, qui sont des citations, sont introduites à la suite l'une de l'autre, avec la mention monotone d'un « dit saint Jérôme, dit saint Grégoire, etc. », ce qui rend la lecture fastidieuse. Nous ne voyons pas non plus la raison de certains néologismes, d'expressions impropres ou de termes décalqués du latin et revêtus à peine d'une apparence française. L'auteur nous parle de vertus théologiques (pour théologales), de vertus intellectuelles infusibles qui seraient « indistinctes des dons du Saint-Esprit » (p. 20). Le verset si connu : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur », n'est en fait qu'une traduction approximative dont on ne saurait se contenter.

L'auteur voudrait atteindre non seulement les croyants, mais les esprits cultivés, même « au delà des limites habituelles de la pensée religieuse ». Il achève sa préface par une bien émouvante demande faite à Dieu de pratiquer l'humilité et de vivre méprisé, dans le sentiment de son néant et de sa bassesse.

Maurice Brillant nous entraîne à le suivre dans ses *Promenades aux jardins de Lisieux* (1). Les titres des chapitres indiquent la manière. Il n'est donc que de les reproduire : Une sainte pour notre temps ; La gloire des enfants ; Pax ; Le sourire de Lisieux ; En guise de hors-d'œuvre : mouvement accéléré ; Suavité de l'Evangile ; Détacher les amarres... ; In humilitate ; Guirlandes amoureuses et musique de louange ; Le beau travail ; La prière continue ; De Sacramento ; Da capo.

On le devine à cette énumération, nous n'avons ici rien des dehors pesants d'un traité didactique, de la mine compassée d'un ascète rigoriste, d'une fade douceur pour dévotion à bon marché. L'allure sautillante de l'impressionniste, la démarche joyeuse de l'artiste et du chrétien sont pleines d'imprévu et de charme. Pourtant cette aisance à se mouvoir, si naturelle et agréable qu'elle paraisse, ne répudie pas tout artifice et nous eussions préféré par moments plus d'abandon et moins d'affectation, une simplicité qui ne sentît pas la recherche. Peut-être aurions-nous eu moins de fleurs et moins de musique, moins de virevoltes et d'entrechats : le livre y aurait sans doute gagné en force persuasive. Des phrases étincelantes, mais surchargées de parenthèses et de digressions,

(1) MAURICE BRILLANT, *Promenades aux jardins de Lisieux*, collection « La vie intérieure pour notre temps », 11 × 17, 192 p., 17 fr. 85, Bloud et Gay, 1940.

se bousculent élégamment à travers ces pages ferventes. On les lit avec un intérêt soutenu et un réel profit. Car la doctrine qui nous y est servie est substantielle, réconfortante : tout se résume dans l'amour pour Dieu, amour d'un enfant pour son père ; amour fait de simplicité, d'humilité, de détachement, d'abandon ; amour qui chante dans la prière et se nourrit de l'Eucharistie. Le cliquetis des mots n'a d'autre but que de capter le lecteur et de le conduire à contempler la sainte qui fut providentiellement destinée à être, pour notre temps, le Docteur de l'Amour.

C'est à la pratique du *devoir d'état* que nous convie le chanoine Fr. Mugnier et il nous met *à l'école de saint François de Sales* pour nous sanctifier de cette façon (1). Saint François de Sales n'a pas écrit de traité technique sur le devoir d'état, mais il y revient infatigablement dans ses divers écrits : Introduction à la vie dévote, Sermons, Opuscules, Traité de l'Amour de Dieu, Correspondance. Restait à organiser cette abondante matière, un peu diffuse, à la présenter dans une vue d'ensemble où tous les aspects seraient envisagés à leur tour et se compléteraient mutuellement. Le chanoine Mugnier est donc parti à la glane des textes et il en est revenu les bras chargés d'abondantes gerbes. Il nous fait part de ses richesses, non sans répétitions, il le reconnaît de bonne grâce, ni sans quelque superflu : peut-on lui en vouloir de nous donner, selon le mot de l'Evangile, une mesure pleine et débordante ? Le lecteur pressé chercherait volontiers les chemins de traverse. Mais, au fait, pourquoi se hâter lorsque l'un des saints les plus diserts nous exprime, dans son charmant langage d'autrefois, des vérités si utiles aujourd'hui ? Reconnaissons à M. Mugnier le mérite d'avoir fait une belle anthologie de textes salésiens, qu'il relie par un fil parfois ténu mais solide. Il en fait des chapitres, puis un livre dont il nous expose lui-même la structure. Une première partie fournit des notions générales sur les états de vie et le devoir d'état ; une deuxième partie montre les rapports entre la sainteté et le devoir d'état ; une troisième partie, enfin, insiste sur la façon de bien accomplir son devoir d'état. Quelques indications historiques (au début), des notices biographiques et bibliographiques (en appendice) complètent utilement le volume et permettent de mieux saisir les doctrines, les allusions et les mille nuances des textes cités.

---

(1) Chanoine Fr. Mugnier, *Toute la vie sanctifiée* (le devoir d'état à l'école de saint François de Sales), 12 × 18, xxiv-260 p., Lethielleux, 1940.

IV. — LA SOUFFRANCE, LA MORT

Thèmes de toujours, rendus plus actuels par les lourdes épreuves et les grandes hécatombes. Recueillons les voix qui en dissertent.

Mme Ancelet-Hustache nous propose une *Spiritualité pour les temps de misère* (1). Ce livre n'est pas une sèche dissertation, mais une causerie cordiale de quelqu'un qui a souffert avec des âmes qu'elle sent aux prises avec l'inquiétude et la douleur. Dans un style coulant, qui fait de ces courts chapitres une conversation persuasive et réconfortante, l'auteur nous remet sous les yeux des vérités trop méconnues. Les malheurs qui accablent l'homme, proviennent, en grande partie, de l'usage qu'il fait de sa liberté : le bien et le mal s'entremêlent dans le monde selon une trame compliquée dont nous ne discernons pas aisément la constitution ; un drame se joue dont nous ne verrons que plus tard l'aboutissant. Au travers des épreuves, les âmes se purifient et grandissent, et la détresse d'un jour est souvent la préparation des glorieux lendemains. Ne nous faisons pas de la Providence une conception trop enfantine et surtout trop intéressée, et n'oublions jamais que la croix est le lot normal de ceux que Dieu aime au point de les configurer plus parfaitement à son Fils. Si la souffrance est parfois un châtiment, elle est plus encore, aux yeux du chrétien, le moyen qui lui est donné de parachever en lui la Passion du Christ : empruntant à saint Paul cette idée, l'auteur l'exprime à son tour, mais son exposé se mue insensiblement en une belle prière d'offrande au Père de toutes les souffrances subies, pour qu'il daigne en faire un instrument de Rédemption.

Les événements que nous expérimentons, nous conduisent « chez saint François », car ils nous font pratiquer, bon gré mal gré, le détachement et l'esprit de pauvreté sous toutes ses formes. Sachons, à l'exemple du saint, y trouver la joie de l'âme. Il serait d'ailleurs excessif de prétendre que tout élément naturel de joie et de réconfort nous ait été enlevé. Rendons grâces au Seigneur pour les humbles bonheurs de tous les jours : joie foncière de vivre, en dépit des restrictions ; joie du travail bien accompli, de l'amitié et de la vie de famille ; contemplation heureuse de la nature et du retour des saisons ; jouissance des œuvres d'art, des livres et de la musique. C'est

---

(7) Jeanne Ancelet-Hustache, *Spiritualité pour les temps de misère*, coll. « La vie intérieure pour notre temps », 11 × 17, 191 p., 17 fr. 85, Bloud et Gay, 1941.

cet ensemble de douces allégresses que l'auteur appelle le paradis terrestre », qui est comme le vestibule du « vrai paradis ». Nous le trouverons, ce vrai paradis, à l'intérieur de l'Eglise, dans la fréquentation des sacrements et dans la participation à la vie liturgique. La mort, qui couronnera notre vie chrétienne, ne doit jamais nous apparaître sous un aspect déprimant ; c'est pourquoi l'auteur ne veut pas que nous ayons la hantise, l'obsession de notre dernière heure. Penser à la mort, oui, mais si cette pensée est un regard d'amour porté sur la maison du Père, vers laquelle l'âme s'oriente, et non pas un regard anxieux sur la gorge abrupte qui y donne accès. « Il ne doit pas être tellement plus difficile de mourir que de vivre, va, mon frère... » L'ouvrage s'achève sur cette perspective de l'au-delà, qui est le suprême réconfort pour nos temps de misère.

Ceux qui souffrent feront avec profit leur *Chemin de Croix* sous l'égide de Mme Anne-Marie Couvreur (1). La rédaction de ce Chemin de Croix est émouvante. L'auteur, qui connaît la souffrance pour l'avoir expérimentée, sait montrer aux âmes endolories que leurs épreuves les associent de près à la Passion du Christ. La forme dialoguée est expressive, elle permet de graver jusqu'au fond des cœurs les impressions les plus vives. L'auteur, avec un tact parfait et un sens de l'Ecriture qui l'honorent, a souvent jeté, comme autant d'amorces à ses développements, des phrases du Nouveau Testament et surtout de l'Evangile, soulignées ensuite par des réflexions concises, haletantes, émues. Notons, par un scrupule d'exégèse, à propos du début de la première station (p. 9), que la phrase de saint Pierre (*I Petr.*, II, 24) ne signifie pas, selon le grec, que « Jésus se livre volontairement à celui qui le condamne injustement », mais bien qu'il « se confiait à Celui dont le jugement est juste », c'est-à-dire à Dieu son Père.

La vertu chrétienne de patience peut s'élever plus haut que la simple résignation, même parfaite.

Le Père de Parvillez écrit tout uniment : « *La joie devant la mort* » (2). L'auteur précise son but par ce sous-titre : « Essai d'une éducation de la confiance ». Il destine son livre « à tous ceux que la mort attend », afin de leur permettre d'acquérir, par un souriant courage devant la vie, la joie devant la mort.

---

(1) Anne-Marie Couvreur, *Le Chemin de Croix de ceux qui souffrent*, texte en forme dialoguée, 11 × 17, 31 p., 3 fr., Spes, 1940.

(2) A. de Parvillez, S. J., *La Joie devant la mort*, coll. « La vie intérieure », 12 × 18, 267 p., 30 fr. ; éditions Montaigne, Aubier, Paris, 1941.

Beaucoup de citations, plusieurs très amples, dans un volume qui « emprunte aux poètes quelques beaux vers, aux psychologues et aux moralistes quelques observations, aux biographies de nombreux exemples, aux ouvrages de religion quelques idées claires..., il leur offre donc certaines vérités utiles, mais toujours incarnées dans les faits ; il contient beaucoup plus de traits que de leçons ». L'auteur se défend de « déverser dans ce petit livre un torrent de fiches », et nous nous hâtons de dire que le fichier préalable, car il a existé, ne rendrait pas compte de tout l'ouvrage. Car le P. de Parvillez a beaucoup puisé dans son propre fonds. On lui doit la belle organisation d'un livre bien construit, avec des dégagements qui y laissent circuler l'air et la lumière ; l'expression élégante et raffinée d'une pensée mûrie ; et surtout le souffle qui anime ces feuillets si habilement cousus et qui leur permet d'impressionner si vivement le lecteur.

Sans doute, les citations dépendent-elles des lectures du P. de Parvillez, qui sont très étendues, et de ses préférences toujours judicieuses. Mais aussi peuvent-elles dater un volume et le faire vieillir plus vite. De nouveaux faits et de nouveaux textes surgiront, ou peut-être d'autres recueils : des bouquets composés d'autres fleurs, pourront avoir autant d'éclat et de parfum. Mais leur diversité même fait qu'ils peuvent se compléter sans se supplanter. A coup sûr, le présent florilège ne manque ni d'originalité ni de richesse. On l'utilisera pour la méditation, et plus d'un prédicateur y glanera utilement pour renouveler, par un apport abondant de pensées ou d'exemples, un sujet qui s'épuisait.

Indiquons sommairement le plan de ce livre. Un chapitre liminaire signale des attitudes diverses en face du problème de la mort : on évite d'y penser ou on l'aborde de front, ce qui est à la fois plus courageux et plus judicieux. C'est ensuite une promenade désolée « sous un ciel vide », en compagnie des incroyants qui, tour à tour, affectent d'oublier, se raidissent, cherchent de vaines consolations, crient leur désarroi. — « Aux clartés de la foi », tout est, au contraire, éblouissement de lumière et bonheur sincère. — Des « fantômes » nous font peur : crainte exagérée de la mort, conçue comme un châtiment effrayant ou une rupture complète avec ceux que nous aimons, terreur des affres de l'agonie, peur du jugement et du purgatoire. — En fait, la mort est douce, si l'on en croit les jeunes partis dès l'aurore de leur vie, les vieillards cueillis par un beau soir, la troupe de ceux qui trépassèrent de mort violente ou calme, les âmes consacrées à Dieu dans le sacer-

doce ou l'état religieux. — Nous vivons dans l'attente et la préparation du ciel : il n'y a pas là d'égoïsme sacré, mais une orientation d'âme conciliable avec les plus beaux désintéressements. Notre vie monte ainsi, déjà tout irradiée des lumières surnaturelles, notre existence est une messe qui, par le sacrifice, nous conduit à la joie. C'est sur cette note d'optimisme que s'achève ce livre si bienfaisant.

V. — EN MARGE DE L'ANNÉE LITURGIQUE

Citons, sous cette rubrique, deux ouvrages instructifs.

Le premier, de Cécile Jéglot, s'intitule *A l'école du Christ* (1). Il nous offre deux méditations par mois, de décembre à décembre, empruntées aux temps liturgiques et aux fêtes du Christ. C'est du Christ qu'il s'agit tout au long de ces pages rédigées en fonction du Missel. L'intention de l'auteur est de faire de son livre à la fois une vie liturgique de Jésus et une imitation de Jésus-Christ. Car chaque méditation comporte, après le regard sur le Maître, une application concrète et pratique pour le chrétien qui veut vivre dans le rayonnement du Sauveur. L'ouvrage est écrit d'une plume facile, abondante, familière. On y trouvera surtout des notations personnelles et des impressions : le tout dans une atmosphère de ferveur.

L'auteur a particulièrement souligné dans sa préface ce qu'il fallait entendre par « une vie de Jésus liturgique, telle qu'elle frémit au cycle temporal qui l'inclut et qui la rend la plus réelle et la plus sûre qui soit avec celle des Evangiles. Contée qu'elle est, magnifiquement, par les Prophètes inspirés et par l'Eglise. Si elle n'a rien ensuite des récits ordinaires, elle n'est pas non plus un simple mémorial égrené à même le temps. A travers les textes, inséparable d'eux, attirant regards et âmes, le grand Visage se dessine, se précise, translucide, transparent, formé. Tel un clair filigrane dans le vergé d'un pur papier ». L'auteur veut écrire « une vie de Jésus qui, réelle, transparaît sous le voile liturgique soulevé ».

Plus profonde comme doctrine, l'œuvre de Matthias Laros nous présente *L'Evangile ici et aujourd'hui* (2). Nous avons déjà signalé, dans *L'Année théologique 1940* (p. 124), le but

(1) Cécile Jéglot, *A l'école du Christ* (cycle liturgique), 14 × 19, 271 p., 18 fr., Spes, 1940.

(2) Matthias Laros, *Evangelium hier und heute*, t. IV, 13 × 20, 261 p., 3 mk 90 ; relié, 4 mk 90, Pustet, Ratisbonne, 1940.

de la publication entreprise par cet auteur, concernant les évangiles des dimanches de l'année liturgique et leur adaptation aux préoccupations contemporaines. Après une première série, *Questions et réponses* (2 volumes), l'auteur quittait la note apologétique et reprenait les mêmes évangiles de l'année liturgique sous un autre angle, celui de la vie morale et surnaturelle. Les deux volumes de cette deuxième série, intitulée *Le sens religieux*, poursuivent bien le dessein de former l'âme à une vie chrétienne éclairée, convaincue, ardente. Le premier tome de cette série (troisième de la collection) nous avait conduits du premier dimanche de l'Avent jusqu'aux approches de la Pentecôte; le présent ouvrage nous mène du dimanche de la Pentecôte au vingt-quatrième dimanche après la Pentecôte, clôture du cycle liturgique.

Nous apprécions grandement les qualités de ces exposés et leur à-propos. L'auteur ne se livre pas à une paraphrase des textes. Il préfère saisir dans l'évangile de chaque dimanche une idée maîtresse, qu'il exploite et qu'il approfondit, en s'aidant des richesses de la théologie et de la spiritualité, et en citant abondamment les Pères de l'Eglise (une fois même tout un sermon de saint Augustin), les théologiens (Moehler, Scheeben), les exégètes (Lemonnyer), les penseurs (Pascal) Il pose les problèmes sous leur aspect le plus actuel, sûr de capter l'intérêt, jamais lassé, de son lecteur, et il s'arrange dans le choix de ses sujets, pour que s'établisse, d'un dimanche à l'autre, comme une somme de la vie spirituelle. Nous signalons quelques-uns des thèmes traités : l'âme de l'Église (et l'axiome « Hors de l'Eglise pas de salut ») ; l'Esprit de la Pentecôte dans l'Eglise ; le baptême reçu au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; l'aspect tragique qu'offre l'établissement du Royaume de Dieu ; le pharisaïsme et notre conduite personnelle ; le problème du mal ; l'optimisme chrétien ; la patience ; la pénitence ; le monde sacramentel; les devoirs vis-à-vis des autorités établies. A diverses reprises, l'auteur nous parle de la foi : de ses difficultés, de ses bienfaits, de ses splendeurs, de sa loyauté, et il évoque en passant le cas fameux de Galilée. Rien n'est négligé de ce qui est de nature à éclairer et à réconforter le lecteur avide de nourrir sa piété d'une doctrine sérieuse.

VI. — L'APOSTOLAT PAR L'ACTION ET PAR L'EXEMPLE

Le Christ dans nos cités : tel est le titre d'un beau livre du chanoine Marc (1). Il nous définit ainsi son œuvre : « Ces articles sont des glanes, quelques glanes seulement, ramassées dans le champ du divin Semeur. Ce sont des souvenirs de la splendide œuvre de civilisation que Jésus réalise à l'ombre des clochers, sous lesquels il réside en permanence. Ces glanes, ces souvenirs, un de ses fils, un de ses prêtres les présente dans ces pages, qu'il ose ajouter comme un post-scriptum à l'Evangile unique de son Maître bien-aimé. » Dans ce volume alerte, plein de vie, riche d'expérience, on trouvera quelques pages d'Evangile, des entretiens, des méditations. Certains feuillets semblent l'écho d'un prône ou l'adaptation d'un article de bulletin paroissial. La plupart des chapitres se groupent autour de quelques idées principales : le Christ, le prêtre, l'action, la souffrance, la joie. Le recueil est artificiel, mais les chapitres forment ainsi autant de lectures distinctes qu'on assimile avec facilité. Le style est direct, suggestif. Certaines pages sont émouvantes.

La physionomie de l'*abbé André Bach* est si attachante que l'on comprend aisément le soin pieux avec lequel M. Nédoncelle s'est efforcé de faire revivre pour nous les caractéristiques de ce prêtre zélé (2). La tâche était malaisée, car l'abbé Bach avait agi et parlé plus qu'il n'avait écrit. Il a donc fallu se contenter de notes jetées brièvement sur un carnet, de pensées saisies au vol par un auditeur et sténographiées par lui ou gardées de mémoire, de témoignages oraux, de fragments de correspondance. Comment composer un livre dans ces conditions ? Aussi M. Nédoncelle n'y a-t-il guère songé. Il s'est contenté de grouper et de classer des fragments, éloquents dans leur aspect mutilé ou leur rapprochement imprévu. Des redites et des recoupements étaient inévitables : l'essentiel est que de toutes ces pages se dégage une impression saisissante de ferveur et d'apostolat. On ne perdra pas son temps

(1) P. Marc, *Le Christ dans nos cités*, pages vécues d'apostolat ; trente ans dans une paroisse, 12 × 18, 285 p., Lethielleux, 1940.
(2) Abbé André Bach, *Le Royaume de Dieu est parmi vous*, fragments spirituels, textes présentés par M. Nédoncelle, 12 × 18, 256 p., 22 fr. 50, Bloud et Gay, 1941.

à feuilleter ces quelques indications autobiographiques, ces notations pour le *Trait d'union* (bulletin de liaison entre anciens prisonniers de guerre), ces commentaires d'évangile, ces notes de sermons, ces esquisses en vue des catéchismes, des échos de ses conversations, des poèmes choisis.

L'abbé Bach a des idées qui frappent et une façon imagée de les exprimer qui parfois ne manque pas d'une certaine verdeur. Citons, pour le faire sentir, rien qu'un passage : « Il y a, dit-il, deux conceptions de l'Eglise : l'Eglise barque de pêche, avec pour pilote le pape ; tous ceux qui y montent prennent part au travail et jettent le filet : Je te ferai pêcheur d'hommes... Et il y a la conception de l'Église barque de plaisance, où, moyennant un certain acquis, on s'installe confortablement sans s'occuper d'aider et de sauver ceux qui n'y sont pas entrés... Les chrétiens qui ne collaborent pas à ce sauvetage, n'ont pas le sens de leur vocation. Quel plaisir cela peut-il bien faire à Dieu qu'ils s'engraissent dans leur vertu ? Semblables à des moules ou à des huîtres fixées au roc, ils demeurent accrochés à quelques pieux exercices, tout à fait passifs. Pensent-ils qu'au dernier jour ils n'auront qu'à s'ouvrir comme une belle moule, une belle huître perlière pour être justifiés ? » (p. 64).

Il insistait sur la nécessité de se donner une vraie personnalité, mais de se dépenser aussi par un apostolat bien compris. Il en fixait ainsi les étapes : « la prière, la parole et les sacrements » : prier, prêcher, administrer les sacrements, c'était l'idéal du Curé d'Ars et c'est aussi celui de tout prêtre. Il s'était acquis sur les âmes qu'il dirigeait une influence des plus profondes, et il a célébré en de belles pages sa paternité spirituelle (p. 231-233). Epuisé par la prédication et une maladie cruelle, il atteignit par ses souffrances les hauteurs de l'héroïsme chrétien, un héroïsme souriant, oubliant ses propres douleurs pour insuffler aux autres, par son exemple, et aussi par quelques phrases écrites sur l'ardoise (car il ne pouvait plus parler), la confiance et l'énergie dont il était rempli.

VII. — LITTÉRATURE ET SPIRITUALITÉ

Edward Montier nous met *A l'école de Pascal* (1). Bien que ce volume ne soit pas directement et spécifiquement un livre

(1) EDWARD MONTIER, *A l'école de Pascal*, 12 × 18, 168 p., 12 fr., Mignard, 1941.

de spiritualité, nous n'estimons pas déplacé de le faire figurer dans cette chronique. C'est qu'en effet il nous montre en Pascal une âme dont la foi ardente est communicative et singulièrement émouvante. L'auteur nous raconte Pascal : son milieu familial, austère et croyant, soumis à des influences jansénistes ; ses expériences et ses polémiques de savant ; sa vie qu'un accident bouleverse et qu'une « nuit » illumine (le fameux « Mémorial » est du 23 novembre 1654) ; ses controverses, dont les *Provinciales* sont une illustration et qui montrent certains côtés moins heureux de Pascal. E. Montier consacre quelques pages à l'étude du caractère de Pascal, qui « n'est pas seulement un croyant, un savant, un ascète, un mystique ; Pascal est un apôtre ».

L'auteur nous conduit ensuite, à l'aide de larges extraits enchâssés dans un commentaire discret, à travers l'œuvre de Pascal : le « Discours sur les passions de l'amour » (« Pascal est un grand cœur tout autant qu'un grand esprit »), les « Pensées », la « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies », le « Mystère de Jésus ». D'un trait heureux, E. Montier souligne le point essentiel, celui qui était capital pour Pascal ou celui par lequel il rejoint les préoccupations de l'âme moderne. Cette présentation de Pascal, où l'on sent l'admiration pour un Maître, mais non une apologie sans nuances, est très attachante. E. Montier en arrive à nous faire vibrer d'émotion non pas seulement pour Pascal mais aussi avec Pascal : il nous donne, par Pascal, le frisson du divin.

Voici, à titre d'exemple, comment Edward Montier exprime son sentiment sur « le mystère de Jésus » dont il va citer le texte in-extenso : « On a rarement exprimé avec plus de force et de douceur presque confidentielle le caractère personnel du rachat, la pensée spéciale du Christ en croix pour chacun de nous, cette relation particulière du Christ avec chacun des rachetés, cette intimité aimante de Dieu avec l'âme. Il faut lire et méditer, il faudrait lire et méditer à genoux ces pages que l'on dirait vraiment inspirées, qui évoquent les tristesses de la Passion du Sauveur en tableaux d'un relief inoubliable, ces pages où résonnent ses paroles avec autant de précision que d'attendrissement, où le cœur de Pascal, qui n'a pas été parfois sans quelque amertume, se distend et se brise, brûlant et consumé d'un amour qui se communique à notre propre cœur comme malgré nous et l'entraîne aux mêmes élans et au même abandon, à l'abandon total à Jésus-Christ : Seigneur, je vous donne tout ! »

Nous sommes convaincu que non seulement ce livre intéressera grandement les nombreux lecteurs qu'il trouvera dans tous les milieux, mais qu'il édifiera et élèvera les âmes vers le Seigneur.

Citons enfin un autre ouvrage qui se tient aux confins de la littérature et de la spiritualité. C'est le livre du Dr A. Stocker qui traite *de l'âme chez les poètes* (1).

Animus et *Anima* sont « deux lutins que le langage humain a forgés pour résumer ses connaissances sur la structure de l'âme ». Ces deux mots sont la clef du présent volume et ils donnent leur unité organique à des chapitres dont l'énoncé pourrait, à première vue, sembler disparate. L'auteur cherche quel sens donnent à ces expressions des psychologues tels que Swedenborg et C. G. Jung. Peu satisfait des réponses des psychologues, il se tourne vers les poètes : Paul Valéry, « le poète malgré lui », qui a parlé des mêmes problèmes sous le couvert de l'histoire de Monsieur Teste et de Madame Teste ; puis Paul Claudel, « le poète catholique », qui a si finement expliqué, dans une parabole célèbre, les rapports d'*animus* et d'*anima : animus* est l'esprit raisonneur, discursif, logique ; *anima*, c'est l'âme intuitive, profonde, ce qu'on appelle parfois le cœur. Le Dr Stocker aime cette parabole claudélienne, mais avec les correctifs que suggère Maurice Blondel.

Éclairé de cette lumière, notre auteur étudie trois poètes : Ovide, Huysmans, Ibsen. A propos du premier, il pose la question inattendue : « Ovide était-il freudien ? » Le problème est suscité par le mythe de Myrrha, devenue amoureuse de son père et changée en arbre de myrrhe. Malgré quelques apparences, nous sommes aux antipodes du freudisme. Ovide est un spiritualiste. C'est un humaniste païen, un poète, chez lequel *animus* et *anima* ne sont pas éteints, en dépit des misères bien humaines dont il fut aussi le tributaire.

Huysmans illustre le conflit qui peut s'engager entre *animus* et *anima*. L'auteur entend le montrer en voyant en des Esseintes, le héros du roman *A rebours*, une personnification de Huysmans lui-même. Ce roman n'est que « l'image renversée des aspirations d'*anima* qui, jugulée au fond de sa retraite, devait assister aux divagations d'*animus*, ou plutôt de ses valets ». Le roman est étudié sous cet aspect qui ne

---

(1) Dr A. Stocker, *De l'âme chez les poètes*, 12 × 18 ½, 303 p., 25 fr., Spes, 1940.

manque pas d'originalité et nous vaut parfois quelque subtilité mêlée de conjecture.

Ibsen, le constructeur rationaliste, laisse, lui aussi, « percer à côté de la voix de la raison raisonnante *(animus)*, le chant de l'âme profonde *(anima)* qui met en musique la psychologie, un peu comme les mystiques qui font chanter la théologie ». Interprétant le poème « La vie de famille », l'auteur nous montre en Ibsen « le poète de son âme », qui recherche et découvre pour un temps les résonances les plus intimes. Peer Gynt, expliqué selon cette opposition du moi individuel plus superficiel *(animus)* et du moi humain plus profond *(anima)*, nous apparaît comme un drame d'une souveraine grandeur.

Le titre de l'ouvrage laissait peut-être mal deviner la nature de son contenu. Malgré l'aspect tendu de certaines pages, malgré quelques expressions équivoques ou trop énigmatiques, le livre est fort attachant. Sans doute, dans l'interprétation des poèmes ou des autres écrits, une grande part est-elle faite à l'hypothèse, mais l'hypothèse se soutient et elle est d'un grand secours. Le problème étudié dépasse le point de vue strictement littéraire. Il intéresse aussi la vie spirituelle, car la découverte d'*anima* est d'un grand prix pour qui veut monter vers Dieu.

Louis Soubigou.

LITURGIE (1)

I. — LE MOUVEMENT LITURGIQUE CONTEMPORAIN

Un mouvement liturgique intense travaille la chrétienté contemporaine. Il s'est bien accéléré depuis une trentaine d'années. Parmi les causes principales de ce progrès, il faut signaler les deux documents pontificaux publiés par S. S. Pie X en 1903 et par Pie XI en 1928. L'un était un *Motu Proprio* sur la musique grégorienne, l'autre une Constitution Apostolique très importante sur la Liturgie et le Culte sacré : *Divini cultus*. Certains textes ont une telle valeur qu'ils méritent d'être dits et redits encore : « La liturgie est une chose sacrée. Par elle nous nous élevons jusqu'à Dieu et nous lui sommes unis, nous professons devant Lui notre foi ; nous nous acquittons envers Lui d'un grave devoir de reconnaissance pour les bienfaits et les secours qu'Il nous accorde et dont nous avons un perpétuel besoin ; de là, une certaine connexion entre le dogme et la liturgie comme aussi entre le culte chrétien et la sanctification du peuple ».

N'est-il pas évident que la Liturgie peut être considérée comme la synthèse, la meilleure parce que la plus agissante, de toute l'activité chrétienne ? Certaines œuvres sont purement éducatrices, d'autres charitables, mais tous les efforts accomplis par la chrétienté et dans la chrétienté se réunissent autour de la grande prière qui reconnaît la paternité divine et donne

(1) Un prêtre du clergé de Paris, J. P. et un laïque de Normandie, E. M., nous ont adressé, chacun de son côté, des réflexions sur la formation liturgique. Désireuse d'encourager de telles initiatives l'*Année théologique* les accueille volontiers dans sa chronique, d'autant que le sujet est d'un haut intérêt pratique. Nous y insérons de nous-même le troisième paragraphe, Liturgie et catéchisme, qui les complète sur un point de grande actualité, à propos de livres récents envoyés à la revue.

une valeur réelle à la prière de louange, devoir essentiel pour tout croyant, membre de l'Eglise du Christ par le baptême.

L'activité liturgique s'est manifestée au cours du XX[e] siècle de diverses manières : par des semaines liturgiques, telles celles du Mont-César ou de Saint-Benoît-sur-Loire ; par des Journées grégoriennes, enrichies d'offices très préparés et parfaitement exécutés ; des Messes dialoguées, vrai retour à une coutume de l'Eglise antique, qui par trois fois a reçu l'approbation du Siège Apostolique au XX[e] siècle ; même par des chœurs parlés, institution discutable, peut-être, pour son origine moderne, individualiste, mais qui du moins a le mérite de faire prier enfants et adolescents d'une prière commune et collective.

Tous ces efforts ont eu pour but de réaliser l'ordonnance de S. S. Pie XI dans la Constitution *Divini Cultus.*

« III. Que tous ceux qui règlent et exercent le culte dans les basiliques, cathédrales, églises collégiales ou conventuelles travaillent de toutes leurs forces à restaurer, selon les préceptes de l'Eglise, l'office du chœur.

« IX. Que les fidèles prennent une part plus active au culte divin, que le chant grégorien soit remis en usage parmi le peuple, pour les parties du moins qui lui sont réservées ! Il est absolument nécessaire, en effet, que les fidèles ne se comportent pas en étrangers ou en spectateurs muets, mais saisis par les beautés de la liturgie, ils doivent prendre part aux Cérémonies sacrées ».

Cette prescription pontificale n'est-elle pas un blâme direct à l'égard de cette coutume déjà ancienne de réduire les fidèles à un rôle purement passif, spécialement aux messes basses dominicales, aux funérailles et aux cérémonies nuptiales ? Contre cette coutume Luther avait réagi puissamment. La participation des fidèles aux actions cultuelles fut le grand moyen de propagande du Protestantisme.

Il y a quelques vingt ans une famille anglicane, qui admirait l'unité doctrinale du Catholicisme romain, avait assisté à une messe de midi un dimanche dans une église catholique en France. Elle fut très déçue: l'appréciation se résumait ainsi : Pantomime sacrée, avec concert spirituel. Ce n'est pas là la tradition chrétienne, disait-on. Chez nous, Anglicans, il y a participation directe entre le Pasteur et l'assemblée, comme jadis dans l'Eglise romaine. Le jugement était sévère, était-il inexact ? Si cette famille anglicane avait été le témoin d'une grand'messe ou d'une messe dialoguée, son appréciation aurait

été toute différente. Ne peut-on pas juger par là des efforts réalisés depuis un certain nombre d'années et des résultats fructueux, quoique encore trop peu généralisés ?

II. — ADAPTATIONS RÉALISÉES OU SOUHAITABLES

Comment peut-on adapter la liturgie antique aux nécessités et besoins modernes ? disent certains. Comment maintenir la consigne romaine rapportée par saint Cyprien : « Nihil innovetur, nisi quod traditum est » (*Epistola* 74, § 1) et cependant faire comprendre les richesses de la liturgie à l'homme du xx[e] siècle dont la formation chrétienne fut des plus rapides, qui souvent n'entre dans les églises que par pure convenance sociale et s'y ennuie profondément parce qu'il ne comprend pas ce qui se fait à l'autel, ce qui se récite ou se chante en langue latine ?

Les travaux des liturgistes contemporains ont singulièrement facilité la tâche des ouvriers du mouvement liturgique contemporain. Quelle reconnaissance ne devons-nous pas aux Cardinaux Pitra et Schuster, à NN. SS. Duchesne, Batiffol, Callewaert, à Dom Cabrol, Dom Guéranger, Dom du Puniet et bien d'autres ! Grâce à leurs ouvrages, rien n'est plus facile que la réalisation des adaptations opportunes dans le cadre du fixisme liturgique nécessaire.

La pèlerine Euthérie, au iv[e] siècle, fut le témoin des cérémonies liturgiques telles qu'elles se passaient à Jérusalem et elle nous dit à ce sujet : « De tout ce qui est lu dans l'Église, parce qu'il faut le dire en grec, toujours se trouve celui qui les interprète en syrien, à cause du peuple, pour que toujours il comprenne. Et tous ceux qui sont latins, c'est-à-dire qui ne savent ni le grec ni le syrien, pour qu'ils ne soient pas contristés, à eux aussi on traduit, car il y a d'autres frères et sœurs gréco-latins, qui traduisent en latin (1) ».

Ce texte antique n'est-il pas un programme pour l'apostolat liturgique actuel ?

Jadis le Lecteur remplissait un important office liturgique. Au Moyen Age, le jubé ne fut-il pas construit pour lui faciliter sa tâche ? Mais il est aisé de le suppléer. Aux messes dominicales, aux baptêmes, funérailles (2), cérémonies nuptiales

(1) Cf. *Dictionnaire des Connaissances religieuses*, article *Liturgiques (Livres)*, tome IV, colonne 462.

(2) Dans certaines églises, pour les Funérailles, des fascicules liturgiques sont distribués aux assistants pour les aider à comprendre l'office et à y participer. Ailleurs *De Profundis* initial et *in Paradisum* sont récités en langue vulgaire.

avec messes basses, pourquoi un clerc ne lirait-il pas en langue vulgaire l'Introït, Epître, Evangile, Offertoire, Mementos, Communion ? Ces lectures alternant avec de la musique d'orgue donneraient plus de variété et plus de compréhension à cette action liturgique. Claudel n'aurait plus raison, lui qui écrivait dans *La Messe là-bas* : « Chacun sait simplement qu'il est là pour attendre que ce soit fini et regarde vaguement le prêtre à l'autel qui trafique on ne sait trop quoi » (p. 27).

Mais comment habituer les chrétiens à modifier leurs attitudes dans les Eglises ? A avoir plus nombreux encore un missel et à en faire usage, à ne pas être surpris de tout ce qui se fait à l'autel, à aimer, en la comprenant, la psalmodie dominicale ou funéraire.

Le développement de la *messe dialoguée* montre dans quel sens s'oriente l'Eglise. Voici encore une initiative relativement récente d'un évêque français : Le 29 octobre 1939, S. Exc. Mgr Rastouil, évêque de Limoges, a publié une instruction (1) pour son diocèse sur la messe dialoguée. Dans la question si actuelle de la participation vocale des fidèles au sacrifice eucharistique, ce document est d'importance. Il illustre par une application pratique, raisonnée et détaillée la législation romaine universelle. Il prouve avec une évidence nouvelle la possibilité de réaliser la messe participée, vrai dialogue entre le célébrant et l'assemblée.

Utile à tous, la messe dialoguée présente un intérêt particulier pour la formation chrétienne des enfants. Qui a pour soi la jeunesse a pour soi l'avenir. Cet adage est vrai sur le terrain liturgique comme sur tant d'autres. Or, ne faut-il pas le reconnaître loyalement ? L'enseignement catéchistique a été très souvent isolé de la formation liturgique pour l'enfant.

Le cardinal Schuster, archevêque de Milan, dans le tome VI de son commentaire historique du Missel romain, a écrit au sujet de la formation liturgique et catéchistique des fidèles : « Pour arriver sûrement à l'âme, la liturgie conquiert donc d'abord et subjugue les sens et le cœur au moyen de tous les charmes de l'art de la peinture, de la sculpture, de la musique : elle enchaîne l'imagination et la contraint à servir la foi.

« Quelle immense efficacité elle aurait dans la formation catéchistique des fidèles, si comme autrefois cette liturgie de l'Eglise

(1) Cette Instruction a paru dans *la Semaine religieuse* de Limoges du mois de novembre 1939 et dans le Bulletin Paroissial liturgique du mois d'avril 1940.

était vécue profondément et collectivement par la famille catholique, comme le veut précisément l'esprit de notre Mère l'Eglise!

« L'esprit de la liturgie catholique est essentiellement social, il a un caractère public, sensible, dramatique. C'est là le secret de son antique popularité ».

Si nos frères séparés sont restés plus attachés à la prière biblique que bien des catholiques, ne serait-ce pas parce que la pédagogie catéchistique chez nous fut pendant bien des années plus apologétique et rationnelle que biblico-liturgique ?

La liturgie a fait les Bibles de pierre que sont nos cathédrales médiévales. L'âme humaine s'y est épanouie par le chant sacré, par la prière laudative durant des siècles, comme l'a si bien montré M. Georges Goyau dans son livre sur *la Normandie bénédictine*.

Dans les écoles chrétiennes, dans les patronages aussi, le chant sacré, la psalmodie de l'Eglise pourraient si facilement être enseignés aux enfants. Ce serait le vrai moyen de les préparer à participer d'une manière effective à la grand'messe et aux vêpres, malheureusement de plus en plus abandonnés, parce que de plus en plus incompris. Ce serait le moyen de réaliser les prescriptions de la Constitution *Divini cultus* : « I. L'étude du chant et de la musique doit commencer dès les écoles élémentaires et se poursuivre dans l'enseignement secondaire.

« VI. Que des Scholae d'enfants soient formées même dans les églises des simples paroisses. »

III. — LITURGIE ET CATÉCHISME

L'idée d'utiliser le catéchisme pour la formation liturgique est évidemment ancienne, mais elle a pris de nos jours des formes nouvelles qui méritent une mention. On a écrit des ouvrages pour en exposer la théorie. On a composé aussi des méthodes pratiques. Les principaux de chaque catégorie ont été signalés dans la série d'articles consacrés par la *Nouvelle Revue théologique* (1936) à rechercher « *où en est l'enseignement religieux* » (1), au N° de juin, p. 620-641. Les bénédictins ont eu à cet égard une influence fort étendue, doctrinale et pratique ; ceux des abbayes de Louvain, de Lophem en particulier, par leurs revues liturgiques. En dehors de ses grands

(1) Pour les pays de langue française, dans les nos 4, 5, 6, 7 (avril, mai, juin, juillet, août).

ouvrages bien connus, Dom G. Lefebvre a publié un *Catéchisme de l'Eglise* (1), basé sur la liturgie ; les vérités à croire et les devoirs à pratiquer y sont enseignés, non pas dans des parties séparées, mais à l'occasion des moyens de sanctification, lesquels sont groupés autour de la liturgie et en particulier de la sainte messe. *Le catéchisme dans le Missel* par une Sœur de la Visitation (2) répond à la même inspiration : on insère dans le missel l'enseignement religieux donné au catéchisme, qui d'ailleurs est exposé de façon à préparer la prière ; méthode excellente pour que la première formation chrétienne soit à la fois intellectuelle et religieuse. Et cette formation peut être donnée à de très jeunes enfants. Une religieuse bénédictine a écrit de vrais petits chefs-d'œuvre d'adaptation pour eux : *L'année liturgique de nos tout-petits de 6 à 7 ans* (3), *Comment j'enseigne l'année liturgique à mes petits* (1935) (4). De même pour la messe. Ces exemples montrent les préoccupations de l'apostolat religieux actuel. Ils sont pris, il est vrai, dans un milieu spécialisé, mais qui a le souci du rayonnement liturgique. D'ailleurs de nos jours, les méthodes actives triomphent et il est normal que le catéchisme bénéficie, lui aussi, lui d'abord, faudrait-il dire, de ce qu'elles ont de bon.

« *Le catéchisme à l'usage des diocèses de France* présenté aux enfants et aux maîtres » par les chanoines Quinet et Boyer (5), réalise à cet égard un réel progrès sur le passé. Il est vrai que les auteurs sont depuis longtemps de vrais promoteurs des méthodes actives, et, sans se spécialiser dans la liturgie, ils lui ont fait large part dans leurs exposés. M. Quinet en particulier a pris une intéressante initiative avec *Mon cahier de liturgie* (1935), en trois fascicules, qui utilise les images et le dessin : méthode descriptive très sûre pour développer l'esprit d'observation et fixer les idées. Le catéchisme qu'il offre au clergé français, contient dans chaque leçon, après le récit évangélique initial et la leçon, un ensemble de données pratiques en tête desquelles se trouvent une direction « pour ma vie », une prière, et, aussitôt après, des indications liturgiques en rapport avec le sujet de la leçon. Après le devoir et les travaux, une sentence évangélique clôt le chapitre et forme comme un bouquet spirituel qu'on emporte avec soi.

(1) Lophem, Apost. liturg. (1935).
(2) *Ibid.*
(3) Liège, Paix N.-D., 48 p.
(4) *Ibid.*, 1935, 91 p.
(5) Édition Mame, 1939, 320 pages. Vient de paraître le *Petit Catéchisme* par les mêmes auteurs (1941), 112 pages.

La place faite ainsi à la *liturgie* dans chaque leçon, peut être un moyen précieux de formation et il faut se féliciter des progrès en ce domaine. Il ne faut cependant pas s'illusionner. Un enseignement de ce genre, même parfait du point de vue technique, pourrait cependant n'aboutir qu'à des résultats médiocres. Même avec la liturgie et tout le matériel concret dont elle fait usage, on peut rester dans le vague. L'enfant peut être distrait, amusé par un objet plutôt que saisi jusqu'à l'âme. Ce qui importe avant tout, et ceci n'est plus affaire de catéchisme mais de catéchiste, c'est précisément à l'occasion de ces leçons et des allusions liturgiques continuelles qui y sont prévues, que les enfants apprennent à entrer en contact en quelque sorte avec le Christ vivant dans l'Eglise, dans ses églises de pierre et dans les tabernacles, qui sont sa demeure et exerçant son action sur les âmes de toute manière, en particulier dans les rites liturgiques. En un mot, l'essentiel de la formation liturgique, comme de toute formation, surtout religieuse, est moins dans la technique que dans l'esprit, c'est-à-dire dans une vie de piété réelle et suffisamment éclairée sur le point central de cette vie, le Christ présent par sa grâce dans l'Eglise et dans les âmes. Mais c'est là une flamme qui s'allume au contact de celle qui brûle dans l'âme même du catéchiste : voilà surtout le point central et vraiment unificateur de cette formation. Et les enfants eux-mêmes n'y sont pas inaccessibles, même les tout-petits. *Le Petit catéchisme* que nous avons sous les yeux ne contient pas d'indications liturgiques comme l'autre, et cependant la substance s'y trouve bien, avec Jésus-Christ qui paraît presque dans tous les chapitres, notamment dans les illustrations.

Ce petit livre si bien adapté aux tout-petits, si parfaitement illustré, est une vraie réussite. Avec ce bel instrument, le catéchiste fera merveille, pourvu qu'il porte lui-même au cœur la chaleur et la conviction, que ne remplacera pas une leçon de choses, même liturgique et portant sur les objets les plus sacrés.

IV. — A L'INSTITUT GRÉGORIEN

Le 8 février 1941, dans l'église de l'Institut catholique de Paris, dite église des Carmes, eut lieu, à 3 heures de l'après-midi, un office liturgique funéraire. L'Institut grégorien, rattaché officiellement à l'Université catholique depuis 1935, à la suite de la publication de la Constitution apostolique *Deus scientiarum*, de 1931, sur l'organisation des Universités,

avait voulu cette action liturgique à la mémoire de ses fondateurs, bienfaiteurs et membres défunts.

L'orgue, dont l'ampleur et la majesté admirables sont dignes d'être associés aux rites liturgiques, dit la Constitution *Divini Cultus* de 1928, préluda à la cérémonie par le magnifique Choral de Bach : *Aus tiefer Noth*, et la termina par le très beau prélude de la première Symphonie de Vierne que toute l'assistance écouta avec attention jusqu'à la fin, sans quitter l'église.

Selon la coutume ancienne, un Lecteur proclama les noms des défunts pour qui l'office liturgique allait être célébré. Environ 230 choristes participèrent à cette prière chantée, présidée par le cardinal Baudrillart : elle comprenait un Nocturne de l'Office des défunts, suivi des Laudes et de l'Absoute. La masse chorale fut dirigée par M. Le Guennaut, maître de chapelle à l'église Saint-Pierre-du-Gros-Caillou et directeur de l'Institut grégorien depuis 1926. Elle était constituée par la Schola de l'Institut grégorien, à qui fut confiée l'exécution des pièces plus caractérisées, le Séminaire d'Evreux, actuellement replié rue d'Assas et des délégations des Scholae paroissiales grégoriennes de Saint François-Xavier, Saint-Pierre-du-Gros-Caillou, Saint-Ferdinand-des-Ternes, Saint-Sulpice, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Pierre-de-Montmartre, Saint-Lambert-de-Vaugirard, Saint-Thomas-d'Aquin, dont les Directeurs ou Directrices sont tous d'anciens élèves diplômés de l'Institut grégorien avec qui ils conservent un contact direct.

L'harmonie dans la variété fut la caractéristique de cette supplication funéraire. Ceux qui trouvent le chant grégorien irréalisable par des masses chorales, auraient pu se convaincre ce jour-là de leur erreur. Le cardinal Schuster, archevêque de Milan, dans son *Liber Sacramentorum*, n'a-t-il pas écrit à ce sujet (tome I, p. 92) : « Pour bien entendre les beautés de la liturgie romaine et spécialement du Missel, on n'insistera jamais assez sur ce fait, qu'à l'origine tous ces prières, ces cérémonies, ces chants, furent établis pour être exécutés et représentés en de vastes basiliques ».

Même les plus prévenus contre la musique grégorienne auraient été enthousiasmés par la valeur du rythme, sa variété dans les formes psalmodiques. M. Georges Goyau, dans son ouvrage sur *la Normandie bénédictine*, a si bien montré que nos églises romanes et gothiques ne prennent toute leur signification que par cette prière chantée si vivante et si active dans les âmes qui la réalisent. Aucune répétition d'ensemble n'avait pu avoir lieu à cause des circonstances. La méthode

solesmienne, si rigide à sa base et si souple à son sommet, semblable à des épis fixés au sol et ondulés par le vent, facilitait, une fois de plus, l'unité par sa technique vécue, comprise et adaptée. Après les manifestations grégoriennes parisiennes de Saint-François-Xavier en 1939, de Saint-Gervais en 1940, celle de l'église des Carmes réalisait l'union d'une foi vibrante dans la prière avec une technique méthodique, gage d'harmonie religieuse.

A entendre cet accord de voix humaines aux accents si souples et si prenants, comment ne pas souhaiter que de plus en plus la musique grégorienne, parfait serviteur de la vie liturgique remise en valeur par les papes Pie X et Pie XI en 1903 et 1928, reprenne sa place dans les grandes actions liturgiques de la vie de la Chrétienté ?

M. le Supérieur du Séminaire des Carmes, dans une homélie très circonstanciée placée entre les Laudes et l'Absoute, commenta la parole de saint Paul aux Colossiens, insérée dans l'Epître à la messe du Ve Dimanche après l'Epiphanie : « Exhortez-vous les uns les autres par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, chantant à Dieu dans vos cœurs par l'action de grâces » (*Col.*, III, 16). Le prédicateur exalta la valeur de la prière laudative, son rôle spirituel et son influence séculaire. Il fit ressortir tous les fruits spirituels que procure le chant grégorien aux âmes qui le cultivent, non point par pur dilettantisme, mais par amour de la prière liturgique voulue par les Papes dans un esprit de filiale soumission.

J. P.

V. — ÉTAT PRÉSENT DE L'ÉDUCATION LITURGIQUE

On l'a dit justement : *Lex orandi, lex credendi*. La règle de la prière est la règle de la croyance. La liturgie est l'expression et l'illustration de la théologie ; elle l'énonce, la rappelle, l'éclaire, l'explique. Les chants, les prières, les cérémonies, les moindres évolutions de l'office, ne sont ni vaines attitudes, ni délicats plaisirs d'artistes ; il ne s'agit point seulement de symboles ingénieux, de vagues approximations, d'analogies subtiles, encore moins de spectacles, si grandioses soient-ils ; encore moins d'attitudes conformistes et vides. Si la liturgie peut arrêter les yeux et flatter l'oreille, c'est l'esprit qu'elle tend à atteindre, à instruire et à diriger.

On pourrait en quelque manière dire que le chrétien qui n'a ni la connaissance, ni le sens, ni le goût de la liturgie, ne pénètre pas tout à fait la doctrine qu'il veut pourtant pratiquer,

et qu'il reste ignorant et par suite privé des plus intimes douceurs et des vérités les plus importantes de sa religion.

Oserait-on dire qu'il se contente comme d'une moyenne assez imprécise ?

S'il est bien vrai qu'une messe est une messe, il n'est pas moins vrai que chaque messe, autour du « canon », son centre intangible et immuable, présente des caractères particuliers et porte à méditer sur tel ou tel point de la vie et de la doctrine du Sauveur, des vertus de la Sainte Vierge et des Saints.

L'Eglise, à sa mesure, réalise cette unité dans la variété qui se retrouve dans la variété même des attributs de l'essence divine. A ce point de vue, on peut dire qu'il n'est pas un office de messe qui ressemble tout à fait à un autre, de même qu'on peut répéter de chaque saint le *Non similis illi* du « Commun des Pontifes ».

La liturgie de la messe à elle seule comporte une extrême variété qui nous fait renouveler à chaque messe l'acte de foi à tel ou tel mystère ou à tel ou tel fait spécial du christianisme.

L'Eglise, non seulement le permet, mais le veut ainsi, pour renouer, réveiller, activer la foi des chrétiens et les amener à une nouvelle ferveur par le spectacle de certaines cérémonies et la participation à certaines prières.

Pour réaliser ce désir et pour donner cette leçon, elle n'hésite pas à faire appel à la poésie même. La liturgie catholique a des trouvailles charmantes autant que bien adaptées, toutes gonflées de sens et par suite de vertu théologique et doctrinale.

Or, malgré un effort soutenu qui remonte à bientôt déjà un siècle et qui commence à produire un réel effet, le renouveau liturgique n'a pas encore pénétré tous les milieux. Il est trop de croyants et même de « pratiquants » pour qui les cérémonies du culte restent incomprises et comme figées dans un « Ordinaire » monotone et par suite de l'habitude quelque peu inopérant.

Même à l'occasion de certaines fêtes demeurées très populaires, — on pourrait presque dire d'un mot nouveau « spectaculaires », — il n'est pas rare que la richesse doctrinale et théologique, le sens profond et spécial passe pour beaucoup d'assistants inaperçu, incompris ou dédaigné.

E. M.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE

Dictionnaire des Lettres françaises. Moyen Age, fascicule I : Abailard-Athis et Prophilias, p. XXII, 1-42 (sur 2 colonnes). *Le XVIIe siècle*, fascicule I : Abadie-Arnauld, p. XXIV, 1-40 (sur 2 col.), in-4° (22 × 28) ; Beauchesne, 1939-1940. On prévoit 90 fascicules de 64 pages (128 col.), 24 fr., réservé aux souscripteurs.

Commencé en 1939, continué en 1940, ce nouveau Dictionnaire se distingue bien nettement par son objet des Dictionnaires existants ou en cours de publication, concernant l'apologétique, la théologie, l'histoire, le droit canon, la sociologie, la spiritualité. Les *lettres françaises* forment un domaine bien à part, moins précis cependant que celui de ces encyclopédies diverses. Dans les lettres françaises, la religion aura sa part, plus ou moins large selon les temps, et les sujets les plus délicats seront abordés. Aussi nous réjouissons-nous de savoir cette grande entreprise dirigée par Mgr Grente. Sans doute, c'est à titre d'académicien surtout qu'il a pris cette initiative, mais les charismes de l'épiscopat renforceront encore l'autorité littéraire que tous lui reconnaissent. Il est assisté dans la direction par deux professeurs, l'un de Sorbonne, M. A. Pauphilet, l'autre de l'Institut catholique de Paris, M. Louis Pichard, et secondé par deux secrétaires, Robert Barroux, archiviste paléographe, et le P. Gorce, O. P., professeur à l'Institut catholique de Toulouse. Tous ces noms sont bien propres à inspirer confiance. L'entreprise évidemment a souffert des convulsions où se débat la France, mais on peut espérer qu'elle survivra aux événements. Le Dictionnaire menait de front deux séries d'articles, les uns sur le *Moyen Age*, les autres sur le XVIIe siècle ; de part et d'autre, le premier fascicule a paru en 1939 pour le Moyen Age et en 1940 pour le XVIIe siècle. L'introduction à la série Moyen Age est de M. Edmond Faral, de l'Institut, administrateur du Collège de France ; celle du XVIIe siècle, de M. Abel Bonnard, de l'Académie française. Elles sont fort remarquables, bien que de caractère assez différent. M. Bonnard découvre avec grande finesse les multiples

aspects de l'esprit classique et ce thème était indiqué pour le XVIIe siècle. M. Faral, en dehors de quelques notations sur les formes littéraires et les époques, relève surtout les idées inspiratrices du Moyen Age, où tout, certes, n'est pas, comme on l'imagine, du strict domaine religieux, bien que la foi pénètre un peu partout, même dans le profane, notamment dans ce qu'on a appelé l'amour courtois. C'est évidemment sur les éléments profanes que le Dictionnaire s'étendra le plus, sans négliger le reste. Ainsi dans le premier article sur Abailard ou Abélard, p. 1-3 (6 colonnes), le P. Gorce consacre à la correspondance avec Héloïse presque un tiers de la notice. Les notices consacrées aux auteurs, sont généralement réduites à quelques lignes, sauf pour quelques personnages plus connus, Adam de la Halle (Funck-Brentano), Adam de Saint-Victor (Dom Froger), Adhémar le Nègre (Milliardet), P. d'Ailly (Gorce), Aimeri de Narbonne (R. Barroux), Albert le Grand (Gorce), Alcuin (Aigrain), etc. Signalons encore des notices sur les Romans médiévaux, comme celui d'Alexandre (Flutre), d'Amadas et Ydoine (Pauphilet) ; des jeux, miracles ou mystères, comme ceux d'Adam et Eve (Cohen), de sainte Agnès (Jeanroy), saint Alexis (Cohen), Amis et Amille (Cohen), Passion d'Arras (Cohen). Il y a enfin des notices générales, par exemple sur les Annales (M. Barroux), sur les Arts d'aimer (Bossuat).

Le fascicule paru sur le *XVIIe siècle* a comme pièce de choix plusieurs articles sur l'Académie ; la fondation de l'Académie française (duc de la Force), son histoire intérieure au XVIIe siècle, avec la liste des titulaires jusqu'à nos jours (R. Peter), l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (de Labriolle), de Musique (Oulmont), Peinture et Sculpture (Bonnaire), Sciences (Gauja), Académies de province (Savarit). Parmi les articles généraux, signalons surtout la querelle des anciens et des modernes (P. Hazard) ou les Apologistes (J. Dedieu). Cet article est d'intérêt plus spécialement religieux ; il y en a d'autres : l'Amour de Dieu, de saint François de Sales (F. Vincent) ou de Malebranche (E. Bruneteau), et de nombreuses notices, brèves et concises, sur des personnages : Abelly, Alacoque, les Arnauld, la mère Angélique, la mère Agnès, etc. Il va sans dire que les ouvrages classiques, les grandes pièces surtout, sont l'objet d'études spéciales : ainsi Adonis (P. Valéry), Agésilas et Andromède (G. Michault), Andromaque (Vianey), Amphitryon (Henriot), les aventures d'Aristonoüs (Chérel), etc. Pour être rapides, ces notations, faites par des spécialistes, n'en seront pas moins précieuses. Evidemment, tout n'est pas

de valeur indiscutable ; ainsi on jugera au moins tendancieuse le mot « fabriqué » (mis entre guillemets dans le texte) de la phrase suivante sur Arnauld, le grand Arnauld : « En 1649, le syndic Nicolas Cornet, d'accord avec les Jésuites, avait « fabriqué » les *Cinq Propositions* qui étaient censées exprimer la quintessence de l'*Augustinus* » (p. 40).

J. d'A.

La recherche de Dieu d'après un ami de saint Bernard (1).

Le Traité de la vie solitaire appelé communément *Lettre aux frères du Mont-Dieu* est le chef-d'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry, l'ami de saint-Bernard. Adressée aux novices de la Chartreuse du Mont-Dieu, cette *Lettre* ne convient pas seulement à ses destinataires : au-delà des moines et des moniales, elle intéresse toute vie humaine. Il s'agit, en effet, d'un drame humain, celui de l'esprit se dégageant progressivement de l'animalité et traversant l'état raisonnable pour parvenir à l'état spirituel qui est « unité d'esprit avec Dieu ». Cette *Lettre* raconte la splendide histoire de l'homme, qui, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, ayant conservé l'image mais ayant perdu la ressemblance par le péché, cherche à restaurer en lui la ressemblance.

D'abord, le novice, c'est-à-dire le débutant, doit se considérer comme un aveugle, se laisser guider par son abbé dans la recherche de Dieu ; peu à peu il prend conscience de la réalité de sa misère ; et cette connaissance lui donne un sentiment humble de lui-même, d'autant plus qu'il conserve sous les yeux la vision du Christ crucifié. Dans l'état raisonnable, le progressant acquiert des habitudes vertueuses et la maîtrise de ses mouvements affectifs et des opérations de son esprit. Il commence à devenir un solitaire, c'est-à-dire un homme à l'abri de l'isolement et de la distension. Et le solitaire, devenu un contemplatif, pénètre dans la vie spirituelle. Il recouvre la « ressemblance » et la grâce le rend déiforme. Il devient, par la grâce, ce qu'est Dieu en vertu de sa nature.

Telles sont les principales étapes de cette recherche de Dieu.

M. M. Davy consacre deux volumes à ce *Traité de la vie solitaire.* Ces deux volumes sont d'ailleurs indépendants matériel-

(1) MM. Davy, *Un Traité de la vie solitaire.* — I. *Epistola ad fratres de Monte Dei*, par Guillaume de Saint-Thierry, Préface de Dom Wilmart, 1 vol. 192 p., prix : 30 fr. — II. *Traduction française, précédée d'une Introduction et de Notes doctrinales*, 1 vol. de 334 p. Collection des *Etudes de Philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1940, prix : 30 fr.

lement. Le premier est une édition critique du texte latin, précédée d'une Introduction sur la tradition manuscrite. Le second comprend, avec une traduction française du texte (p. 191-298), une étude (p. 11-185) divisée en trois parties : Guillaume de Saint-Thierry et l'influence du *Traité de la vie solitaire*; la théologie spirituelle de la *Lettre aux frères du Mont-Dieu* ; la terminologie et le style de la lettre. Les rapprochements entre l'édition latine et l'édition française sont facilités par les chiffres gras des alinéas qui se correspondent rigoureusement. Une table des mots contenus dans l'*Epistola* et une table des sujets imprimée à la suite du texte français de la *Lettre*, donnent à cette étude un caractère d'achevé.

Ce travail se présente comme l'aboutissement de longues et patientes recherches : il apparaît surtout le fruit d'une connaissance approfondie du Moyen Age et tout particulièrement de la doctrine cistercienne. Une érudition sans cesse apparente mais discrète ouvre maints horizons sur la pensée médiévale. Le style est ferme et nuancé et certaines parties, telle l'étude concernant la terminologie de la *Lettre*, sont traitées avec profondeur, finesse et souci constant de précision et de clarté.

Ce livre vaut d'être lu. M. M. Davy aime son auteur ; elle nous fait aussi aimer Guillaume de Saint-Thierry, qui nous apparaît comme un théologien soucieux de doctrine, un mystique profondément humain, compréhensif de la misère et de la richesse humaine. Le *Traité de la vie solitaire* est un des plus beaux textes du XIIe siècle, particulièrement fécond en chefs-d'œuvre. Il n'est peut-être pas de plus beaux traités sur la vie monastique, sur la recherche de Dieu et sur les différentes étapes du pélerinage de l'homme. Dans la préface qu'il a donnée au volume de l'édition critique, Dom Wilmart loue M. M. Davy d'avoir « restitué dans une pureté quasi native l'un des plus beaux écrits de notre grand XIIe siècle ».

Dans la lecture du texte de la *Lettre*, que les non-initiés au latin pourront lire dans la traduction française, le lecteur est émerveillé par la pensée de Guillaume de Saint-Thierry ; l'emprise sur lui est immédiate et, chose plus rare, elle est durable. Il apprend ainsi que la vie du moine ne consiste pas seulement à servir Dieu, mais à y adhérer. « Que d'autres croient en Dieu, l'aiment et le révèrent, il nous appartient (à nous les moines) d'en avoir la sagesse, l'intelligence, la connaissance, la jouissance ». Guillaume comprend la nécessité de l'ascèse : « Quiconque veut voir cet être ineffable, doit purifier son cœur... la pureté du cœur seule le montre à celui qui aime humblement». Il décrit la douceur de l'amour de Dieu : « Dieu montre parfois

une certaine lumière de son visage à celui qu'il a choisi et qu'il aime..., de telle sorte que l'âme, attirée par cette lueur qu'elle voit en passant et en un point, brûle d'arriver à l'entière possession de la lumière éternelle... Pour qu'il connaisse, jusqu'à un certain point, ce qui lui manque encore, la grâce, par instants et comme en passant, lie les sens de celui qui aime, elle l'arrache à lui-même... L'homme ayant appris combien diffère ce qui est pur de ce qui est impur, l'homme est rendu à lui-même, il est renvoyé pour purifier son regard d'après sa vision... La mesure de l'humaine imperfection ne se saisit nulle part mieux que dans la lumière du visage de Dieu à travers le miroir de la vision divine... Alors, il est doux pour l'homme de s'humilier avec la majesté souveraine, de se faire pauvre avec le fils de Dieu... L'homme comprend que Dieu s'est humilié *jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix*, pour élever l'homme jusqu'à la ressemblance de la divinité ».

A travers *le Traité de la vie solitaire*, la spiritualité cistercienne nous apparaît particulièrement simple, d'une simplicité faite de plénitude. Elle est savoureuse, et le surnaturel dans cette mystique se montre toujours respectueux du naturel. Les grands thèmes cisterciens de l'image et de la ressemblance de la volonté propre et de la volonté commune, du libre arbitre et de la liberté s'y retrouvent de façon constante.

Mais le *Traité de la vie solitaire* dépasse les cadres de la spiritualité cistercienne. La *Lettre aux frères du Mont-Dieu* est le manuel par excellence, ou mieux le livre d'or (elle est appelée *Lettre d'or*) de la vie spirituelle elle-même. Méditée dans toutes les écoles de spiritualité, qu'il s'agisse des chartreux ou des dominicains, des franciscains ou des carmes, sans oublier les jésuites (voir influence de la lettre, tome II, pp. 40-54), cette lettre semble éternelle dans sa portée, tant elle répond aux besoins de l'esprit et du cœur humains, besoins qui sont immuables comme l'inquiétude de l'homme, et que les diverses époques ne modifient guère.

« Comme tout ce qui est humain, écrit M. Gilson, la spiritualité chrétienne a une histoire, mais on voit se rejoindre en celle-ci toutes les autres histoires chrétiennes, celles des institutions ecclésiastiques, du dogme chrétien, de la théologie chrétienne, de la philosophie chrétienne, de la littérature chrétienne... celle des hommes chrétiens eux-mêmes, dont les personnalités furent le point de rencontre de toutes ces disciplines et forment leurs centres d'unité » (Préface d'ouvrage d'A. Combes sur Jean Gerson. Paris, Vrin, 1940 p. XIV).

Telle est donc l'importance du *Traité de la vie solitaire*.

Cette étude qui vient de lui être consacrée par M. M. Davy prend rang à côté des travaux des grands maîtres de l'histoire des idées de l'époque médiévale, de Grabmann, de Gilson, de Dom Wilmart. Elle en a la base d'érudition solide, l'ampleur de vues constructives, le profond sérieux humain et la présentation classique. Dom Wilmart, dans sa Lettre-Préface, écrit : « L'auteur qui a voulu se vouer à cette œuvre probe, sans méconnaître ses difficultés et les limites de sa perfection, a bien mérité des lettres chrétiennes ».

J. VANDIER.

Dom O. LOTTIN, *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine*, 98 p., Desclée de Brouwer, 1941.

Un opuscule récent attire notre attention sur l'esprit de la vie bénédictine, et, en définitive, sur sa spiritualité. On aurait pu déjà rattacher à ce sujet l'œuvre dont il vient d'être parlé, puisque son auteur, Guillaume de Saint-Thierry, était bénédictin, et qu'il n'entra chez les cisterciens que pour mieux se rapprocher de saint Benoit. Mais sa Lettre a une portée universelle. L'auteur s'est d'ailleurs adressé à d'autres moines, des chartreux, et son écrit, il peut s'adapter à tous les états.

Ici l'auteur, un érudit bénédictin bien connu du Mont-César (Belgique), Dom Lottin, nous présente des considérations générales sur les diverses formes de vie religieuse et en fait aussitôt l'application à la vie bénédictine. D'où l'intérêt de ces pages, courtes mais pleines, qui s'adressent plus à l'esprit qu'à la sensibilité, ou plutôt qui veulent saisir plus à fond l'âme entière, en lui présentant une doctrine fortement pensée et même coulée « en quelque formule lapidaire », comme la cherche d'instinct la Jeunesse étudiante. Il faut reconnaître que le mot « Considérations » est bien justifié et que Dom Lottin vise moins à l'onction — sans l'exclure — qu'à la netteté des idées.

L'ouvrage mérite une analyse.

L'*âme religieuse*, caractérisée par les actes fondamentaux de la vertu de religion (ch. I), y est finement distinguée de l'*état religieux*, défini par les trois vœux (ch. II). Cet état revêt deux formes classiques : la vie *monastique*, où domine la séparation du monde (ch. III), et la vie *cénobitique*, où prédominent l'esprit d'organisation sociale, le souci du bien commun, le travail collectif (ch. IV). On trouve dans ces pages (9-54) denses et lumineuses bien des vues originales et suggestives, par exemple

sur les vœux et leurs affinités réciproques. Le cinquième chapitre, aussi important que tous les autres réunis, forme comme une seconde partie (p. 55-97), où l'auteur applique à la vie bénédictine les principes posés et montre qu'elle possède les perfections de tous les autres états. Non seulement les cadres y sont plus fermes, mais l'esprit a plus d'ampleur ; et ici l'auteur, multipliant les citations de la règle, groupe de nombreux textes relevant soit de l'esprit cénobitique (p. 69-87), soit de l'esprit monastique (87-89), soit de l'esprit religieux (89-97). Toutes ces classifications ont de l'intérêt dans la mesure où elles obligent à réfléchir et à travailler en profondeur.

Faut-il dire que tout soit de valeur définitive en cette savante construction ? L'auteur sans doute ne le prétend pas. On s'étonne en tout cas de ne pas voir signaler en propres termes dans l'une de ces catégories la vie contemplative, qui distingue cependant, d'après la manière de voir ordinaire, les moines des autres religieux. N'aurait-il pas été possible de rattacher précisément l'esprit contemplatif au monachisme, dont l'isolement ne vise qu'à une plus haute union à Dieu ? Ce caractère lui conviendrait peut-être mieux que celui qui lui est attribué ici au chapitre VII et dont la substance est déjà donnée ailleurs (ch. I). On aurait ainsi présenté en deux tableaux la vie religieuse en général, puis en deux autres, des formes supérieures de cette vie religieuse. Et les cadres s'adapteraient aussi bien mieux à la vie bénédictine, tous les éléments groupés à son sujet pouvant fort bien se ramener à l'organisation cénobitique et à la contemplation monastique.

Ces observations ne sont pas des critiques, mais seulement la preuve que les remarques faites par Dom Lottin sont de nature à suggérer des réflexions utiles, et c'est le principal intérêt de ces belles pages.

C'est à un tout autre point de vue qu'on peut rattacher à la spiritualité bénédictine un autre opuscule, déjà ancien (1886), récemment réédité, intitulé *Humilité et Patience*, de Mgr Ullathorne (1), bénédictin anglais, évêque de Birmingham. Le premier sujet s'inspire de la règle de saint Benoît, ou de saint Bernard, mais le développement est bien original, comme le second d'ailleurs ; l'auteur, qui fut un missionnaire et un apôtre, fait surtout appel à son expérience, et elle fut grande, d'où le succès de cette œuvre, qui n'est pas épuisé après plus de cinquante ans.

F. CAYRÉ.

(1) Mgr W. B. ULLATHORNE, O. S. B. : *Humilité et Patience*, 135 p., Desclée de Brouwer.

Pierre Fernessole, *Témoins de la Pensée catholique en France sous la IIIe République*, 391 p., Beauchesne, 1940.

P. Fernessole, professeur à l'Institut catholique, a réuni dans une même étude six personnalités en vue parmi celles qui ont le mieux représenté l'Eglise catholique en France à la fin du xixe siècle et à l'aube du xxe, soit dans le domaine de la pensée, soit dans celui de la science.

Dans le premier groupe, il associe Mgr d'Hulst, le P. de Régnon et Léon Ollé-Laprune, tous trois philosophes. Ils sont d'ailleurs bien différents l'un de l'autre ; mais l'auteur se garde d'unifications hasardeuses. Le simple rapprochement de ces trois figures est fort instructif et montre que la pensée catholique a été fertile sur plusieurs terrains. Fernessole montre en Mgr d'Hulst l'adversaire résolu des philosophies positivistes et panthéistes et le puissant promoteur d'une scolastique adaptée aux exigences modernes ; dans le P. de Régnon, c'est le métaphysicien des causes qui retient surtout son attention, et voilà bien la matière où le savant jésuite montre le mieux sa maîtrise incontestée. La pensée d'Ollé-Laprune se développe sur un plan moral et spirituel que l'auteur met en vif relief, sans contester sa vigueur et sa pénétration, ni réduire son influence, qui fut considérable.

Le second panneau du diptyque contient trois figures qui semblent répondre exactement à celles du premier, mais sur un autre plan, celui de la science au service de la foi. Mgr Batiffol († 1929) en occupe le sommet, et nous trouvons près de lui le P. de Grandmaison († 1926) et le P. Lagrange († 1938).

On nous montre ici l'esprit critique au sens fort du terme, appliqué surtout avec le premier aux origines chrétiennes, avec le second, à la Personne même du Christ et à son message, avec le troisième — *Doctor universalis* — au problème biblique dans son ensemble, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament.

Du reste, le P. Fernessole ne se contente pas de vues générales ni même d'études de doctrines ; avec raison, il estime que la connaissance de l'homme aide à comprendre la pensée. Aussi a-t-il soin de donner de tous ces auteurs — à l'exception de Mgr d'Hulst qu'il a étudié ailleurs (1) — un aperçu biographique et tracer un vivant portrait. « Fidèle à notre méthode constante, nous ne séparons point l'étude biographique et psychologique des *témoins* de l'étude de leur œuvre. Il nous paraît insensé de prétendre que la vie et l'âme d'un écrivain

(1) Les Conférenciers de Notre-Dame, 2e volume.

n'ont pas d'influence sur son œuvre. A l'encontre de théories nouvelles souvent trop intéressées, nous croyons qu'une œuvre vraiment humaine a sa source la plus profonde et la plus véritable dans l'âme et dans la vie de l'auteur. Et, sur ce point, l'autorité d'un Sainte-Beuve et d'un Henri Bremond suffit à nous rassurer » (p. 25).

La plupart de ces hommes ont déjà eu leur historien. Le P. Fernessole a largement utilisé ces témoignages et son œuvre n'en a qu'un plus grand prix. En attendant que vienne l'heure de l'histoire définitive, ces notes d'un lettré et d'un historien, docteur ès lettres, rendront grand service aux catholiques désireux de connaître l'action conjuguée de ceux qui furent vraiment, par vocation providentielle, les chefs de la pensée chrétienne à notre époque. Histoire instructive, émouvante aussi, car la plupart de ces hommes eurent de durs combats à mener ; plusieurs, épreuve suprême, furent suspectés dans leur attachement à la foi, et tous, chacun à sa manière, furent des hommes de grande vertu.

Pour les situer dans leur milieu, au début de son ouvrage, le P. Fernessole brosse un tableau d'ensemble du mouvement scientifique chrétien depuis soixante ans. Ces pages d'Introduction complètent les œuvres bien connues de Calvet sur *Le Renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, ou de L. Chaigne, l'*Anthologie de la Renaissance catholique*, ou encore *le Mouvement de la littérature catholique* en France de 1870 à nos jours. A tous ces titres, ce volume de haute vulgarisation, au meilleur sens du terme, mérite d'être connu et recommandé.

J. d'Aubray.

Jugie M., A. A. : *Le Purgatoire et les moyens de l'éviter ou le Ciel tout de suite après la mort*, xiii-394 p., 11 × 18 ; Lethielleux, 1940.

Le titre indique à lui seul et la division de l'ouvrage et le but de l'auteur. Le P. Jugie nous donne sur le Purgatoire une œuvre dont l'originalité s'affirme principalement par le but poursuivi et reconcrétisé dans les derniers chapitres mais dont la richesse doctrinale éclate partout : « On peut mettre en première ligne, au lieu de l'utilité des défunts, celle des vivants » (p. x). Au lieu de tirer les âmes du Purgatoire, le R. P. préférerait nous voir brûler cette étape sur le chemin du Paradis.

L'ouvrage est divisé en deux parties d'égale longueur : la première (p. 1-194), développe les considérations dogmatiques

et théologiques sur le Purgatoire ; la deuxième (p. 195-389), propose vingt-six moyens pour l'éviter. Théologien averti l'auteur met à la portée des fidèles une science abondante et rare ; familier des écrivains orientaux, il nuance par leur doctrine ce que les latins ont eu parfois d'excessif ; logicien implacable, il déroule, à partir de quelques principes, le filin de la vie en Purgatoire, avec une exactitude surprenante. Mais l'œuvre ne prétend pas être avant tout spéculative : elle recherche une connaissance qui appuiera notre action et épanouira notre vie chrétienne. Cette préoccupation conduit le P. Jugie à négliger la démonstration positive de l'existence du Purgatoire et à développer très concrètement les moyens de l'éviter.

L'exposé est dense et clair : il se lit avec le plus vif intétêt : le théologien remarquera surtout les précisions sur le but de cet état intermédiaire et sur la condition des hommes qui s'y trouvent. Le Purgatoire accueille les âmes pour trois motifs : péchés véniels, tendances vicieuses, peine temporelle, mais il n'a pas, semble-t-il, de rôle purificateur, dans les deux premiers cas, puisqu'au « seuil du Purgatoire » (p. 9), « à l'instant de la mort » (p. 9) le feu de la charité qui embrase l'âme, les consume. La question surgit : l'âme obtient-elle cette plénitude de grâce avant son entrée en ce lieu, dans cet instant qui accompagne ou suit la mort et qu'une théologie utilise avec complaisance ; ou bien la reçoit-elle aussitôt après son entrée au Purgatoire. Le P. Jugie penche plutôt vers cette deuxième solution. De toute manière, il rejette l'idée de purification progressive du péché véniel. Une bonne définition de l'expiation nous permet de comprendre pourquoi les âmes et par leur amour et par leurs souffrances ne peuvent plus rien mériter pour elles-mêmes. Le R. P. s'en tient sur la nature des peines à l'imprécision même du magistère. Mais à ce délai de la vision béatifique, à ces regrets de n'avoir pas aimé Dieu assez généreusement, à l'incertitude du temps de la délivrance, etc... ne faudrait-il pas aussi ajouter une peine qui fasse expier à l'homme ses péchés plus directement ? Certes, il faut écarter tout instrument matériel, si subtil soit-il, de souffrance, qui n'aurait aucune emprise sur l'âme séparée. Toutefois ne peut-on pas admettre que des peines spéciales soient adaptées aux péchés qui n'ont pas encore été expiés. Ce n'est pas impossible, même pour des fautes qui paraissent engagées directement dans le corps ; car nos facultés spirituelles et sensibles, par lesquelles nos péchés ont été commis, subsistent toujours, encore que pour ces dernières leur possibilité et leur mode d'action se laissent difficilement entrevoir, dans l'état d'âme

séparée (peu importe : l'expiation exige avant tout passivité dans la partie qui subit). Bref, nos orgueils, rancunes, paresses, luxures, etc., ne trouveront-elles pas au Purgatoire une expiation correspondante ?

Le P. Jugie a voulu faire œuvre de vulgarisation, orientée directement à la vie chrétienne. Nous retrouvons ici toutes ces qualités d'information, de clarté, de cohérence qui font le mérite des ouvrages du R. P. Et en plus la ferveur chrétienne.

G. Gabel.

Scheeben (M. J.) : *Les merveilles de la grâce divine.* Introduction et traduction par dom A. Kerkwoorde, O. S. B. 13 × 20, xxxvii-530 p. ; Desclée de Brouwer, 1940.

L'ouvrage de vulgarisation sur la grâce, dont A. Kerkwoorde nous livre la première traduction française, a été composé en 1863, par Scheeben, âgé de 27 ans. Il se divise en cinq livres : le premier nous dévoile l'essence de la grâce (p. 11-85) ; le deuxième en indique la conséquence : l'union mystérieuse avec Dieu où nous introduit la grâce (p. 86-202) ; les troisième et quatrième en détaillent les effets, les fruits et les privilèges (p. 203-369) ; le cinquième en décrit la genèse et l'épanouissement (p. 370-491). Le travail s'imposa aussitôt par ses diverses qualités : un fondement dogmatique solide, un florilège patristique varié, une adaptation immédiate à la vie spirituelle. Et le succès ne s'est, depuis lors, jamais démenti. Seule, l'abondance parfois un peu facile nous lasserait. Mais ces étonnements et ces aveux d'impuissance, ces « Ah ! » et ces « Oh ! » sont un peu à leur place dans un traité qui prétend nous révéler et surtout nous faire aimer les merveilles ineffables de la grâce divine.

« Scheeben — Dom Kerkwoorde le note pertinemment dans l'Introduction — s'est attaché dans l'étude de la grâce à un point de vue tout positif : la divinisation de notre âme, et, autour de cette idée, il ordonne les thèmes principaux de la vie spirituelle. Principe d'unité mais encore et surtout perspective nouvelle qui s'ouvre devant le chrétien, le transporte de joie et le stimule pour des ascensions continuelles. Dans le rayonnement de cette pensée, *divinæ consortes naturæ*, des thèmes, comme celui des vertus théologales, de la grâce actuelle se colorent de feux ardents, ou comme celui du péché, se situent à leur vraie place. Son but n'est-il pas de promouvoir et relever la véritable vie chrétienne et tout particulièrement donner aux chrétiens la joie de leur sainte foi ? Car la beauté

de la foi catholique consiste à proposer, dans les mystères de la grâce, l'inconcevable élévation de notre nature, son ineffable union avec Dieu » (p. xxxvii).

Peut-être, pour exalter le rôle de la grâce par comparaison avec l'union hypostatique, l'auteur a-t-il donné dans une légère exagération ? L'Incarnation est-elle « plutôt un abaissement de Dieu ? » (p. 67). Assurément, une personne humaine n'y est pas élevée à la participation de la divinité, puisqu'elle n'existe pas. S'il est vrai que saint Paul parle de « Kénose », la théologie nous enseigne cependant que l'Incarnation n'affecte en rien du tout la personne du Verbe ou la nature divine, mais qu'elle s'achève réellement dans la nature humaine du Christ. En définitive, l'Incarnation est elle aussi une élévation de celle-ci et non un abaissement de celle-là. Et c'est logique. Le contraire serait absurde. La relation d'union n'est réelle que du côté de la créature ; elle étreint diversement Dieu et l'homme : elle n'enrichit pas le Verbe et elle comble la nature humaine, dans le dépouillement même de sa personnalité propre, au delà de toute attente. C'est tellement vrai que partout où se trouve la nature humaine du Christ, se rencontre aussi la personne divine ; mais la proposition ne peut pas être renversée. Le Verbe est présent dans l'Eucharistie et la chair du Christ n'habite pas l'âme du juste. La « Kénose » dont parle l'apôtre se limite à la manifestation ; elle n'affecte en rien la personne elle-même.

Le rôle de l'Esprit-Saint dans la justification et l'habitation gagnerait aussi à être précisé. Scheeben, semble-t-il, lui accorde une telle prépondérance que l'action et la présence des autres personnes de la Trinité dans l'âme du juste apparaissent simplement comme une conséquence de son action ou de sa présence. Ce rôle dépasserait donc celui de l'attribution. « Mais quand, par le Saint-Esprit, Dieu nous rend participants à sa grâce... » (p. 49 ; p. 53). Il faudrait comparer la communication et la mission du Saint-Esprit à celle du Fils (p. 95), l'habitation du Saint-Esprit à la communion eucharistique (p. 95-96). Si Scheeben affirme que la grâce nous fait entrer tout spécialement en contact avec l'Esprit, il nuance et précise presque aussitôt sa pensée : « Il est donc manifeste que le Saint-Esprit représente ici toute la Trinité » (p. 87).

Ici comme ailleurs, l'auteur s'abstient de soulever les problèmes qui divisent les théologiens, encore qu'il n'hésite pas à s'exprimer le plus simplement possible sur la nature de l'habitation et les relations entre grâce créée et incréée. Il demeurait ainsi fidèle à son but qui était d'atteindre « tous ceux qui sont

préparés non pas tant par une formation scientifique que par une mentalité chrétienne, croyante, éclairée par la grâce, à comprendre les richesses surnaturelles de celles-ci » (p. XXXVI).

G. GABEL.

Der Christliche Osten. Geist und Gestalt, 15 × 22, 408 p., 8 M. 50, Friedrich Pustet, Regensburg, 1939.

L'unité de l'Eglise préoccupe de plus en plus, car sa réalisation satisferait un vœu du Christ, apporterait un argument apologétique, étendrait notre force d'expansion. Un certain nombre d'auteurs se sont penchés avec bienveillance sur les Eglises orientales séparées pour nous introduire en leur connaissance et par là même créer le climat indispensable à toute union.

Comment promouvoir cette union : par conversion individuelle ou par retour en masse ; le problème est soulevé de temps à autre et il semble que la dernière solution soit la préférée. L'ouvrage vaut surtout par ses aperçus dogmatiques. Julius Tyciak compare la théologie de l'Orient à celle de l'Occident (1). Celle-là lui apparaît comme une théologie pneumatique, plus portée vers le mystère, se contentant de suggestions ou de riches approximations, moins préoccupée de formuler la doctrine en concepts nettement découpés, moins soucieuse d'ingérer et de prolonger le mystère dans une harmonieuse systématisation : « Nous sentons ici en même temps le souffle ardent d'une théologie pneumatique, qui voudrait abaisser les cieux, dont tout le contenu tremble dans la parole de l'oraison dominicale : *que votre règne arrive !* Le royaume de l'Esprit-Saint et la glorification que la théologie, la piété et la liturgie orientales cherchent d'un désir brûlant » (2). Ces tendances se manifestent principalement dans la théologie du Christ, des sacrements et davantage encore dans celle de l'Eglise. Alfons Heitz recherche avec soin jusqu'à quel point les communautés séparées appartiennent encore à l'Eglise

(1) Ces schémas sont toujours suggestifs, mais ils sont parfois trop simples pour représenter la mouvante réalité. Ainsi, me semble-t-il, Karrer attribue précisément à l'Occident le point de vue que Tyciak reconnaît plus volontiers être celui de l'Orient dans la théologie trinitaire et vice versa ; de même l'humanité pour saint Thomas est plus que *(nicht bloss) l'intrumentum conjonctum* de la divinité ; le docteur insiste en effet suffisamment sur la grâce d'union — réelle dans l'humanité —, la communication des idiomes, les opérations théandriques... »

(2) p. 58.

du Christ, car elles n'en sont isolées ni totalement, ni même pour l'essentiel, oserait-on dire, puisqu'elles communiquent encore la vie divine. Cette unité persistante se réalise principalement dans le culte et les sacrements. Otto Casel interprète toute la liturgie, — son art, ses rites, ses prières — comme une tendance à l'unité avec un Dieu présent et agissant à travers les symboles. L'action salvifique n'est pas simplement représentée à la manière d'un drame, mais à la manière d'un mystère. Elle est rendue présente, non pas certes dans sa réalité historique, mais selon un mode tout nouveau, que l'on appelle, faute d'un terme plus suggestif, présence mystérique. Ainsi par exemple l'immolation du Christ serait réalisée à nouveau (1) : une immolation dans le mystère. « Cette idée fondamentale de *toutes* les liturgies chrétiennes, même des occidentales, qu'elles procurent au fidèle par les rites symboliques la présence de l'action salvifique divine et par là la possibilité de mourir avec le Fils de l'homme au péché et au monde et de recevoir ensuite le souffle de vie du Christ, son Pneuma, force de Dieu (2), » a été mieux conservé par l'Orient. En Occident, la dévotion populaire s'est plutôt portée vers la présence réelle.

Il est impossible de mentionner par le détail ces vingt études ; elles s'inspirent toutes d'un même esprit irénique et poursuivent le même but. L'ouvrage se termine par la nomenclature (neuf pages) des interventions de Pie XI en faveur de l'union, à qui l'ouvrage est d'ailleurs dédié. G. Gabel.

R^me Père M. S. Gillet, maître général des Frères Prêcheurs : *Guide moral du chrétien.* Collection « In hoc signo », 222 p., Plon, 1939.

« Une œuvre immense s'accomplit sous nos yeux pour rendre le catholicisme sans cesse présent et actif dans une société

(1) Cette immolation ne rentre pas dans les catégories diverses prévues par les théologiens depuis le xvie siècle. Car pour Casel la théologie du mystère « enseigne que l'action salvifique passée est rendue présente par le sacrement, mais non pas que le Christ de quelque manière que ce soit, même sacramentellement, meure à nouveau ». *Jahrbuch fur Liturgiewiss.* 13 (1933) 169. Cf. Dr Warnach : *Zum Problem. der Mysteriengegenwart, Liturgisches Leben*, 1938, Heft, 1-2, p. 9-39.

(2) P. 59-60. Reproduisons au moins un texte de Casel. L'anaphore correspondant à l'Eulogie « Worin ferner das Heilswerk durch die Wiederhinstellung des Opfertodes Christi im Mysterium, in getreuer Erfüllung des Auftrages des Herrn beim letzten Abendmahl... gegenwärtig gesetzt wurde, damit die ganze Kirche in die gegenwart des Heilswerkes eintrâte und so zur Heiligung gelangte », p. 67.

en pleine transformation : ce livre apportera aux bons ouvriers de cette entreprise admirable, un outil de travail et d'apostolat ».

Cette phrase de la préface indique bien l'opportunité et le but de l'ouvrage que s'est proposé le R^{me} Père Gillet. Il est certain que nous sommes à un tournant de l'histoire du monde ; l'après-guerre doit amener bien des changements non pas seulement dans l'ordre économique, financier, politique, mais dans l'ordre moral et religieux qui conditionne tout le reste. C'est le moment de réviser toutes les valeurs et, prévoyant les bouleversements inévitables, de s'adapter à une civilisation nouvelle où chacun aura sa part de travail et de responsabilité.

Au seuil de l'avenir, notre Eglise catholique, fidèle à sa mission de toujours, doit apporter à tous les hommes de bonne volonté, le message de Dieu pour la paix et le bonheur du monde. Le R^{me} Père Gillet a donc voulu très sagement, dans ce volume, rappeler l'enseignement traditionnel de l'Eglise pour la recherche et l'organisation de cette paix, de ce bonheur, dont le monde a faim et soif plus que jamais : et il a condensé en ces quelques pages tout ce qui peut et doit servir au simple fidèle pour se guider et se conduire dans la vie, exercer une influence, pratiquer un apostolat utile et fécond.

Un chapitre préliminaire rappelle les principes essentiels de la morale chrétienne. Celle-ci a la même base que la morale naturelle : le Bien, défini, recherché et pratiqué. De ce fait, la morale chrétienne ne contredit pas la morale naturelle ; elle s'appuie d'abord sur la raison et la conscience humaine ; mais parce que notre nature, imparfaite et viciée dès l'origine, se trouve exposée à de pénibles combats entre le devoir et l'appétit du plaisir sous toutes ses formes, — même hélas ! illégitimes, — la morale chrétienne soumet à une autorité souveraine qui est Dieu, notre Fin ; et, par la Foi qu'elle commande, elle nous achemine à la Grâce avec laquelle nous avons la force qui nous est nécessaire, l'espérance sans cesse renouvelée de la paix et de la victoire sur nous-mêmes. L'idéal humain et l'idéal chrétien cohabitant, celui-ci contenant l'autre éminemment. Le même travail qui perfectionne l'homme aide à perfectionner le chrétien et la vie surnaturelle hausse les mérites jusqu'à leur donner droit aux récompenses de l'éternité. L'amour de Dieu, la Charité, dans la vie chrétienne rendent plus parfait l'accomplissement de tous les devoirs d'ici-bas en même temps qu'ils le facilitent et lui donnent un rayonnement certain.

La morale personnelle et la morale sociale dans la vie chrétienne découlent de ces principes. Rien n'est changé dans l'organisation de notre existence terrestre, mais la foi au prolongement dans l'éternité et la grâce de Dieu qui soutient dans les combats et les épreuves, rendent la tâche humaine plus facile et plus attrayante. C'est ce que le R^{me} Père Gillet s'attache à nous démontrer dans les deux dernières parties de son ouvrage, suivant pas à pas les données d'une sage philosophie en y ajoutant les ressources que fournit le « sens chrétien ».

Il exalte d'abord, avec raison, le rôle du caractère et de la conscience : l'un, constitué par « un ensemble d'habitudes morales intelligemment groupées autour de l'axe volontaire », est le ressort principal de l'action ; et l'autre, la conscience, jugement sûr et pratique, est le guide du caractère. On voit alors comment, avec ces deux armes que la nature a mises entre nos mains, il est possible de régler les passions, le cœur et l'esprit, les sens eux-mêmes ; tant d'erreurs et tant de fautes qu'on a à déplorer chez soi et chez les autres ne viennent que du manque de caractère ou des déviations plus ou moins volontaires de la conscience ; scrupules, laxisme pratique, égoïsme et paresse, concessions à ce qu'on appelle « le monde » et que Jésus-Christ a maudit dans son Evangile.

Nous nous acheminons ainsi vers cette morale plus étendue qui est la morale du Bien commun : car l'homme ne vit pas seul et la vie humaine n'est réalisable qu'à la condition de vivre en société. On a donc des devoirs, des obligations envers les autres, envers le prochain ; ils se résument en deux mots : justice et charité. Et, ici, l'auteur a bien raison de rappeler, même à des catholiques, la façon dont la charité chrétienne pose à nos yeux de croyants convaincus le problème social : cette conception égoïste et utilitaire du salut personnel, à quoi trop souvent on réduit les enseignements de l'Evangile et de l'Eglise, est incomplète et injuste pour l'une comme pour l'autre de ces deux autorités émanées de Dieu. Tout chrétien a le devoir, non seulement de donner à ses frères en humanité ce qui est leur est dû en stricte justice, mais aussi de vouloir leur procurer Dieu, de travailler de toutes ses forces à leur assurer le salut éternel : « aimer son prochain comme soi-même ». Ainsi, dans le mariage, dans la famille, on aura le souci constant d'unir la morale personnelle avec les nécessités de la morale du bien commun. On ira même plus loin : les droits de l'Evangile, qui règle les devoirs du chrétien dans sa vie privée, s'étendent à l'homme public ; « théoriquement et pratiquement, notre qualité de chrétiens nous oblige en cons-

cience à devenir les meilleurs citoyens » ; la morale politique s'intègre dans la morale religieuse et l'Eglise a raison de prétendre à une influence dans les relations de l'Etat avec ses sujets, comme dans les relations des peuples entre eux. « Si l'on veut que l'ordre international domine les intérêts égoïstes des nations, si l'on prétend avoir le droit de chérir sa Patrie sans qu'elle se fasse agressive pour autant à l'égard des autres Patries, il faut commencer par faire rayonner en soi, autour de soi, la vertu de charité » ; et il n'y a de charité sûre et vraie que la charité enseignée, pratiquée par l'Eglise, la charité basée sur les principes surnaturels.

Un dernier chapitre rappelle nos devoirs envers le corps social, établit la doctrine sociale de l'Eglise, ses caractères distinctifs, ses conséquences dans la vie économique sur la production et le travail.

Ce pâle résumé ne donne qu'un bien faible aperçu de l'ouvrage du R[me] Père Gillet, ouvrage qui n'est lui-même que l'essentiel d'un enseignement moral « auquel, dit-il, je n'ai cessé de travailler depuis plus de vingt-cinq ans ». Le style clair et alerte de cet ouvrage, la condensation vigoureuse des idées semées à pleines mains dans ces 220 pages ne laissent aux lecteurs qu'un seul regret : celui de ne pouvoir entendre directement la parole du maître et les développements qu'elle suppose. Du moins faut-il assurer que le dessein et le vœu du R[me] Père : donner aux ouvriers de la transformation qui s'opère sous nos yeux, un outil de travail et d'apostolat, un moyen efficace de « paix », — ce dessein et ce vœu sont accomplis... de main de maître.

C. Brunel.

LECTURES

sur les conditions humaines et chrétiennes de l'Action

I. — RENCONTRES (1)

1. Contemplation (2)

Les auteurs qui ont collaboré dans cette brochure, loin de se laisser abattre par les événements actuels, veulent travailler au relèvement du pays. Leur pensée, même dominée par la contemplation, ne se désintéresse pas de l'action. Ils veulent « une contemplation inlassablement active. Non seulement avide d'éclairer et de régler toute notre activité, mais pour devenir plus pénétrante et plus vraie, prête à profiter des événements, ces maîtres que Dieu ne cesse de nous donner de sa main » (p. 8). Cette pensée et cette action seront d'ailleurs, l'une et l'autre, de tendance très « sociale », ou plutôt communautaire. « Notre foi, notre espoir, notre amour sont ceux de l'Eglise, notre grâce coule du Calvaire où fut enfanté le corps mystique qui ne demande qu'à nourrir toutes nos communautés humaines » (p. 8).

Voir particulièrement en ce sens :

M. D. Chenu, *Destinée personnelle et morale communautaire*, p. 31-42. L'auteur s'attache à « fixer les positions de départ dans l'établissement du problème », car il estime « que c'est au départ que se prennent les mauvaises positions ». Il observe en conclusion :

« 1° Que le mouvement même de notre analyse s'est poursuivi dans le sens et au bénéfice de la primauté de la personne, jusque dans son appel croissant aux ressources communautaires ; 2° Que la cohérence espérée ne peut être envisagée que si les diverses communautés ont, à leur plan, une tenue morale, c'est-à-dire ordonnée à leur fin selon la loi vertueuse, de l'homme en groupe comme en individu : jamais le *mal* n'est acceptable pour le soi-disant bien d'une société ; 3° Le passage de la destinée personnelle à la morale communautaire ne peut s'accomplir de par la seule collection des perfections individuelles, par l'étirement des perfections individuelles : une prise de conscience collective est requise, psychologiquement et moralement, pour que le *bien commun* s'incarne dans chacune des âmes comme *son* bien vrai. Une simple juxtaposition ne pourrait évidemment réaliser l'unité spirituelle qui doit révéler la synthèse entre la liberté de la personne et la fraternité des hommes » (p. 41).

---

(1) Brochures publiées par les *Editions du Cerf* depuis 1941. Trois brochures parues.
(2) Brochure de 160 pages, 1941.

C. Dumont, *Vivre en membres du Corps mystique*, p. 43-57.

« *Vivre en membres du Corps mystique*, c'est viser moins à faire notre salut qu'à assurer celui du monde. Disons mieux : c'est comprendre que notre salut personnel ne peut se réaliser que comme un cas particulier inclus dans l'œuvre rédemptrice universelle. C'est ne plus pouvoir dissocier notre cas de celui de notre prochain. C'est donc, en conséquence, tendre à réaliser le salut de l'ensemble, avoir souci d'exercer une influence apostolique. La vocation sacerdotale ou religieuse, et son prolongement, l'action catholique, ont pour contexte idéal cette conscience de *catholicité* dont nous parlons. L'une et l'autre sont la forme concrète que revêt, mise en action, la prière enseignée par le Sauveur lui-même : *Que votre règne arrive.* Cette forme, d'ailleurs se diversifie suivant les grâces personnelles et les besoins du temps. Elle peut être tournée vers une extension quantitative du royaume de Dieu par l'apostolat missionnaire (qu'il s'agisse de missions proprement dites en pays non-chrétien ou de travail apostolique dans des milieux pratiquement déchristianisés), ou orientée vers une extension qualitative par une pénétration plus efficace du ferment évangélique dans les milieux déjà touchés par la grâce chrétienne » (p. 52-53).

F. Florand, *L'agitation*, p. 58-71 : sur la nécessité de l'action et sa vraie nature, car elle ne se confond pas avec l'agitation, du moins l'agitation désordonnée. Scène de Marthe et Marie.

2. **Traditions de notre culture** (1)

Voici encore, dans un autre climat, d'autres forces vives, bien propres aussi à relever la France meurtrie.

On y distingue la poésie caractérisée par le *sens du diurne* (de Ronsard à Claudel) ; les témoins de « l'héroïsme », où voisinent, non sans quelque surprise, Montaigne, Corneille, Descartes, Rimbaud, Péguy et Psichari ; des représentants de l'humanisme : François de Sales, Descartes encore, Rousseau et même Proust.

On ne s'étonne pas de trouver là *Claudel* et présenté par J. Madaule, qui voit en lui surtout le poète du soleil.

« Il faudrait, dit-il, pour situer le soleil dans son œuvre, évoquer tout entière cette symbolique de la création qu'il a développée pendant plus de quarante ans et qui s'achève avec le *Soulier de satin* » (p. 50).

Il y a d'ailleurs d'autres aspects dans Claudel, car,

« La partie nocturne de cette œuvre n'est pas moins importante que sa partie diurne. Comme la terre elle-même, il se baigne alternativement dans la lumière et dans l'ombre. Et c'est la mer *toujours recommencée*, l'eau insinuante qui passe à travers les portes les mieux fermées, qui est ici-bas le symbole matériel de la grâce ; l'eau qui est la matière du Baptême » (p. 50).

On est plus surpris de trouver *Montaigne* comme introducteur à la vie de l'héroïsme, mais P. Henri Simon (p. 52-75) s'en porte garant et en donne de bonnes preuves ; d'ailleurs loin d'exagérer ; il parle, avec P. Hazard, d'un héroïsme discret :

---

(1) Brochure de 174 pages, 1941.

« Le type de perfection humaine proposé par Montaigne, et dont notre âge classique a fait son idéal, ne se réalise point sans une méthode de l'intelligence, sans une contention de la volonté et sans une noblesse du cœur. On peut ajouter que ce ne sont point les honnêtes gens qui ont accoutumé de troubler l'ordre du monde, et pourtant leur intelligente modération ne les rend point inaptes à consentir au destin quand il exige d'eux le courage et le sacrifice » (p. 75).

L'humanisme chrétien et même dévot de *saint François de Sales* est présenté par G. Hourdin, qui estime cependant son message un peu vieilli, et conclut :

« Si saint François de Sales était là, il serait le premier à nous dire que la création d'un style de vie nouveau appelle une spiritualité nouvelle ; qu'il nous faut faire notre perfection nous-mêmes ; qu'il n'y a aucune raison d'éloigner la dévotion des usines, des camps de jeunesse ou des armées. Il chercherait avec nous à faire refleurir cette liturgie qu'il avait un peu délaissée et qui est la prière collective de l'Eglise, à trouver une spiritualité du travail, à mettre au premier plan de nos préoccupations la réalité bouleversante du Corps mystique, à vivre enfin la grande charité d'un monde communautaire. Qui donc fera ce qu'il ferait s'il était là ? » (p. 117-118).

3. **Responsabilités de l'École** (1)

Brochure consacrée au problème de l'Ecole dans l'*enseignement public* dans « l'entre-deux-guerres ». Exposé historique (G. R. De Lage), p. 9-45 ; projets et réflexions sur toutes les branches de l'enseignement, p. 46-166. Conclusions : l'Ecole et la culture (R. Pons), p. 167-191.

Ici encore le problème de l'action se pose, soit que l'action prime tout et qu'on verse dans l'utilitarisme ; soit qu'elle soit trop négligée par l'intellectualisme. C'est spécialement dans le secondaire que la note juste est importante et difficile à trouver ou à garder. On connaît les violences de Hugo contre ses anciens professeurs :

Marchands de grec, marchands de latin, cuistres, dogues,
Philistins, magisters, je vous hais, pédagogues !
...Car vos textes, vos lois, vos règles sont fossiles !
Car avec l'air profond, vous êtes imbéciles !
...Ils sarclent l'idéal ainsi qu'un barbarisme ;
Et ces culs de bouteille ont le dédain du prisme.

Sans aller aussi loin, d'autres ont exagéré aussi :

« Gide ne propose pas sans doute pour de bon à son disciple Nathanaël de brûler tous les livres ; mais il le détourne de l'étude, et lui enseigne à mettre au-dessus de l'esprit la sensation et l'aventure. Péguy lui-même, d'une tout autre manière, fut à l'Ecole Normale un normalien bien distrait : avide d'action immédiate, de don de soi, d'élan, plus ardent aux batailles du Quartier latin qu'aux luttes de l'érudition, parce que — c'était la formule de cet âge héroïque — la vie comprend seulement la vie. Cette exaltation indiscrète des spontanéités, des bouillonnements intérieurs,

(1) Brochure de 197 pages, 1941.

des puissances du cœur et du sang, à quelles confusions ne risque-t-elle pas de conduire ? En dernière analyse, elle aboutit à donner au corps le primat sur l'esprit, à canoniser le réflexe et à humilier la réflexion. Il faut défendre l'ascèse intellectuelle, l'effort probe et méthodique pour prendre conscience de soi, pour atteindre à la vérité par la loyauté de l'analyse et par la discipline intérieure. Le salut est dans la clarté de la pensée. Si l'on se détourne de la culture on se jette aux orages, aux dangers du romantisme sous toutes ses formes ; on s'apprête à recommencer l'histoire de l'apprenti sorcier. Ne trahissons pas l'esprit » (p. 184).

Deux traits à relever de la vraie culture sont le sens du *mystère*, qui fonde l'humilité, et le sens communautaire, qui exalte l'action en commun (p. 188-189) :

« La culture débouche toujours sur le mystère, et conduit d'abord à un acte d'humilité. Mystère des destinées individuelles. Personne ne dira jamais le dernier mot sur un texte, sur un homme. On devine, on peut pressentir les jeux subtils de la liberté et de la grâce ; mais il faut savoir s'arrêter. Quel respect alors s'impose devant les pages privilégiées où les écrivains semblent livrer leurs secrets ! Ce respect procure une émotion grave, qui purifie la joie empoisonnée du dilettante et lui fait sentir que l'homme est aux prises avec plus fort que lui. La poésie donne la même quiétude. Elle est éveilleuse de nostalgies ; elle est un effort, au-delà des apparences dures ou des concepts pâlis, pour saisir le vrai visage mystérieux du monde, pour nous rapatrier au paradis perdu. Elle s'arrête aux bords de l'ineffable. Elle laisse les regards levés, les cœurs affamés les esprits éblouis d'une mystérieuse lumière. Ainsi, si elle va au bout de ses ressources, la culture se trouve happée par le haut ; elle mène aux abîmes supérieurs, elle conduit à reconnaître l'immense domaine de ce qui passe l'homme et à deviner une hiérarchie. Loin d'évacuer le mystère, elle se perd en lui ; elle ne laisse s'enliser dans un scepticisme amollissant que ceux-là qui manquent de vigueur et de loyauté » (p. 188-189).

« Pourtant, pas plus que des orgueilleux, une vraie culture ne fait des séparés ou des anarchistes. Elle sait que l'homme ne se construit pas seul ; qu'il a besoin de s'appuyer à d'autres êtres pour s'épanouir ; qu'il tient à des groupes humains, à sa famille, à sa patrie, par les fibres les plus secrètes de sa personne ; qu'il ne peut pas s'isoler sans se dessécher et se perdre. L'école française a peut-être été trop hâtivement éprise d'un homme schématique et abstrait, d'un idéal d'humanité renouvelé de Cicéron et des stoïciens, par les théories du XVIII[e] siècle et les générosités de la Révolution. De l'individu à l'humanité, on a essayé de faire le saut, par delà les intermédiaires indispensables. Cette intrépidité est une faiblesse, une fuite devant la réalité. Il faut développer, au contraire, chez les élèves le sens communautaire, leur montrer ces groupes intermédiaires par lesquels ils sont portés et soutenus, et qu'ils doivent entraîner à leur tour. Ainsi, par l'épanouissement même de la culture, l'ordre véritable et la foi naîtront du dedans des cœurs ; et l'accord des gestes traduira l'unisson des âmes et des esprits » (p. 189-190).

II. — CONSTRUIRE. — Études et croquis (1)

Trois séries parues en 1941. Collaboration très variée. Etudes de caractère moins philosophique que dans « Rencontres », plus docu-

---

(1) J. Dumoulin, Editeur, 5, rue des Grands-Augustins, Paris (6[e]).

mentaire, de large information actuelle. La note action est partout accusée, notamment à propos de la jeunesse.

Pour le *P. Doncœur* (I, p. 8-19), la France existera et jouera son rôle dans le monde dans la mesure où les Français rempliront leur cœur de foi, d'espérance et d'amour (p. 11). « Croire est la source de toute énergie constructive» (p. 12) ; la foi chrétienne « est le ressort premier de l'action » (p. 14). Il faut y ajouter l'espérance qui est « la force même de l'essor vital » (p. 14) ; mais l'une et l'autre sans l'amour ne sont que déception et égarement » (p. 16). Par contre tout sera sauvé par l'amour, dans la mesure où Dieu y aura sa part : « Les peuples finissent toujours par reconnaître la qualité de l'amour qui rayonne d'un pays » (p. 18).

L. Beirnaert plaide « pour un christianisme de choc » (III, p. 5-22). Pour faire impression dans nos sociétés blasées, il faut un choc, qui ne sera produit que par une manifestation éclatante d'amour :

« Le christianisme de choc, selon l'Evangile et les *Actes*, c'est donc le mystère intégral du Dieu incarné, bienfaisant, mort et revivant, vécu dans une communauté, et prêché par elle au cœur du milieu. Un tel christianisme, et nul autre, a inauguré la conversion du monde et changé la qualité même des âmes, en les séduisant humainement d'abord, puis divinement, et en les forçant par là à une libre option : « *Frères, que ferons-nous ?* » (p. 13).

« Ce qu'il faut à nos milieux, c'est donc l'éclatement, sur l'aire même où battent les désirs de l'homme, de merveilles de charité qui prennent la suite des miracles du Christ. Le chrétien étonnera par son amour d'abord. Il aimera, sans pensée derrière la tête, aucunement par politique, même pieuse. Il aimera purement et simplement pour aimer. Il veut que les gens soient moins malheureux et plus joyeux. C'est tout. Il se donnera à tous, aux plus petits comme aux plus grands, partout où appelle un besoin. Rien ne le rebutera ni ne l'arrêtera. Il sera fidèle à aimer et tenace. Il commencera sans attendre que les autres commencent d'abord. Le Fils de Dieu n'a pas attendu ses paroissiens dans le presbytère de son Père : il est venu habiter chez eux. Il inventera à chaque moment, dans chaque milieu, les gestes qui toucheront juste. L'amour est une flamme que bien des lampes peuvent porter. Dans ce milieu étudiant, la lampe sera un service de bibliothèque ou de balade, ailleurs ce sera une organisation d'apprentissage, partout ce sera l'amitié. Peu importe à l'amour son huile, pourvu qu'elle brûle. Depuis que l'amour s'est fait chair, il n'est rien de charnel où il ne puisse s'incarner. A ce choc, le milieu répondra par l'étonnement et commencera à glisser vers nous » (p. 15).

Modalités innombrables sur le thème central de l'amour, p. 17-21, et très spécialement sous une forme communautaire, possible même entre familles et seule capable de grandes conquêtes à notre époque :

« Partout où une véritable vie communautaire s'instaure, sous une forme infiniment variée et souple, mais toujours à base d'amour, un ébranlement naît dans le milieu, et la tentation pointe d'en faire autant. Des réalisations étonnantes nous attendent probablement dans cette voie si nous sommes fidèles aux invitations de l'Esprit. De tous ces morceaux vivants de l'Eglise catholique et une sera peut-être réussie un jour l'intégration de tous les milieux au sein du corps du Christ » (p. 21).

Etudes sur le rôle actuel de la jeunesse de J. Jousellin, *La jeunesse au service du pays* (III, p. 58-71), et de C. Cellier, *La tâche de la jeunesse* (p. 72-89). La jeunesse doit se cultiver comme une vertu :

« Le P. Doncœur a pu dire une fois : Les hommes ne naissent pas jeunes, ils le deviennent. Faisant la part de ce qu'il y a de paradoxal dans cette boutade, il faut reconnaître qu'elle renferme une grande part de vérité. La jeunesse n'est pas seulement affaire de calendrier : elle suppose un ensemble de qualités du corps, de l'esprit et du cœur qui se rencontrent plus habituellement chez les hommes peu âgés, mais qui peuvent aussi bien leur manquer que subsister chez certains de leurs aînés » (p. 73-74).

Endurance physique, esprit communautaire, enthousiasme. L'action est la grande force qui distingue les jeunes des vieillards d'âge (ou de cœur) :

« Ceux-ci pourraient tout entreprendre, tout accomplir, mais leur expérience des obstacles, leur vision des difficultés leur masquent l'essentiel, qui est le but, qui est le résultat, qui est l'action, et ils demeurent inactifs. La vraie science n'est pas celle des moyens, encore moins celle des objections : c'est la science des fins, et celle-là n'appartient qu'à la jeunesse ».

Thème analogue, dans *La Bourgeoisie française et l'ordre nouveau*, par J. Aynard (p. 90-109).

Parmi la vingtaine d'articles réunis dans chaque série, signalons encore :

SÉRIE I : *Le Scandale de la Croix*, J. LEBRETON. *Discipline et Sacrifice*, R. SAVATIER. *Une fière Leçon de Courage*, L. JALABERT. *Vers un Ordre et une Economie communautaires*, FRANÇOIS-PERROUX. *Vertus et Dons de l'Educateur*, J. RIMAUD.

SÉRIE II : *Prière de Demande dans nos Vies d'hommes*, L. BEIRNAERT. *John Wesley, Fondateur du Méthodisme*, J. HUBY. *L'Evangile de la Révolution française devant l'Histoire et l'Expérience*, J. LECLERC. *« Le Christ » de Georges Goyau*, J. LEBRETON.

SÉRIE III : *Humanité et Charité*, J. LEBRETON. *Le Père de la Brière*, R. PINON. *Mgr René Graffin*, L. MARIES. *La Légende dorée de Villepinte*, G. DUHAMELET.

III. — ESSAIS OU ENTRETIENS SUR L'HUMANISME (1)

P. Bessand-Massenet, dans *L'Esprit de Bourgeoisie* (2), dénonce parmi les défauts qui ont empêché de nos jours cette classe de remplir sa mission naturelle ce qu'il appelle ce jacobinisme ou sectarisme des grands révolutionnaires ; un nationalisme sec et étroit ; un intellectualisme cartésien au lieu d'une large et forte culture générale. L'auteur regrette l'ancienne éducation française :

(1) Collection d'essais « l'Abeille », chez Plon.
(2) *L'esprit de Bourgeoisie ou rien ne renseigne comme les visages.* Préface de Paul MORAND. L'Abeille, 2, 1941.

« On songe à ces robustes disciplines de l'esprit et du cœur, à ce judicieux dressage, auxquels furent pliées tant de générations de jeunes Français, depuis le temps de saint Louis jusqu'à celui de Louis XIV, et qui avaient pour objet principal de conférer aux vertus obscures de la vie une noblesse humaine. Nos livres de raison, nos antiques manuels de civilité abondent en conseils, préceptes et directions qui demeurent singulièrement actuels » (p. 122).

La mentalité française moderne est affaiblie par le rationalisme :

« Jacobins et cartésiens, nous grandissons dans l'abstrait, nous n'avons d'imagination et de sensibilité qu'intellectuelles. La pluie dans les romans français — dit Paul Morand — ne mouille pas... Il ne serait pas difficile de découvrir quels liens obscurs mais étroits, quelle filiation, il existe entre cet *Ordre classique*, dont les Français se montrent habituellement si glorieux, et le Jacobinisme, entre le *Discours de la Méthode* et la *Déclaration des Droits*, entre les bureaux de Versailles et les travailleurs du Comité de Salut Public, et d'établir qu'en abandonnant les voies de l'humanisme, au cours du XVIIe siècle, pour tout sacrifier au rationalisme, la France s'est engagée sur une pente, au bout de laquelle, hélas ! nous la voyons aujourd'hui ! Les exigences de la raison et les prétentions de l'individu finissent par épuiser les ressources de l'être le mieux doué » (p. 136-137).

Sans nier les insuffisances de l'éducation anglaise, l'auteur lui reconnaît le mérite de « former l'homme avant le citoyen » ; et il rappelle qu'en Angleterre, l'élite dirigeante

« est moins fondée sur le degré d'instruction ou de capacité technique, sur le prestige du diplôme ou du brevet, que sur un certain façonnement du caractère et de la mentalité, sur certaines habitudes de correction humaine et de dignité personnelle, sur un code de la personnalité, dont la force se perpétue depuis des générations » (p. 138-139).

Ici encore, sous une autre forme, nous retrouvons, de façon discrète mais ferme, l'appel, qui retentit partout, à l'action ou du moins à une formation capable d'y conduire les nouvelles générations. Dans cet humanisme, la religion aura sa part, bien que l'auteur estime que « cette formation-là n'est pas tout » (p. 118). Il a raison d'ailleurs, comme il a raison d'inviter la bourgeoisie à s'intégrer elle-même à la formation de la jeunesse (p. 140) sans nier pour autant la puissance éducatrice de l'Eglise, non seulement dans l'ordre religieux mais dans tous les domaines.

Les quatre « entretiens » de G. Duhamel (1) sur *Rousseau*, *Montesquieu*, *Descartes* et *Pascal*, roulent sur un thème analogue et la leçon, pour n'être pas aussi directe, n'en porte pas moins à coup sûr. Avec modestie, M. Duhamel se défend de dire ce qu'il faut penser de ces auteurs. Il expose seulement ce qu'il en pense lui-même et le titre l'indique assez pour Rousseau : *Les confessions sans pénitence* (titre de tout le livre) — et Montesquieu, *Le magistrat frivole*. Descartes — le Maître à penser — est plus grave, mais on ne peut nier ses lacunes :

(1) Georges Duhamel, de l'Académie française. *Les confessions sans pénitence, suivie de trois autres entretiens*. L'Abeille, 1.

« La méthode cartésienne est un instrument de travail et de conquête. C'est un instrument de science, et ce n'est donc pas un évangile de sagesse. Descartes a prévu le succès de sa méthode. Il a prévu qu'elle donnerait aux hommes une grande puissance. Mais il a confondu science et sagesse et c'est peut-être ce que nos petits-neveux, quand ils auront, à notre suite, beaucoup souffert, oseront lui reprocher » (p. 135). C'est à Pascal « l'homme qui cherche en gémissant » (p. 141-182)

que vont les préférences de l'auteur. Il le suit, en partie du moins, sur les chemins de la foi et il reconnaît en lui un guide de l'action comme de la pensée :

« Nous la trouvons devant nous, près de nous, dans tous les actes de notre vie, à l'heure de l'action comme à l'heure de la méditation, dans l'éclat du soleil et dans les profondeurs de l'ombre. Chaque fois que je le reprends, je m'aperçois presque en même temps que je connais tout de lui et que, pourtant, une foule de pensées magnifiques sont comme neuves à mon regard » (p. 176).

Duhamel appuie trop peut-être sur le Dieu sensible au cœur « quand il écrit de l'incroyant ou celui qui se dit tel : « Celui qui ne sent pas ne peut, loyalement, déclarer qu'il sent » (p. 180). Mais il ajoute, et cela va loin : « La foi chez un homme d'une si puissante intelligence, voilà qui peut donner à réfléchir. La lutte de l'intelligence et de la foi, dans cette âme : quel exemple et quel enseignement ! » (p. 181). Relevons encore ce souhait, jeté au hasard :

« Le drame de Pascal est de tous les temps. Puisse, dans la suite des siècles, une telle œuvre être conservée ! Il n'en est pas de plus humaine. Et que la langue française à jamais soit, elle aussi, sauvée pour qu'on puisse, toujours, lire Pascal dans le texte original » (p. 180).

IV. — SUR LE RENOUVEAU RELIGIEUX EN FRANCE

D'autres se placent, moins sur le terrain de l'humanisme et de l'éducation générale, que sur le plan directement religieux et social, tels le docteur en théologie et le docteur ès lettres qui écrivent presque en même temps deux petits volumes assez apparentés, malgré tout ce qui les distingue (1). Ils veulent, l'un et l'autre, relever les courages et entraîner à l'action.

M. Capéran salue dans l'Eglise « une ère nouvelle » avec l'avènement du laïcat « organisé au service de l'Eglise » ; et dans l'Etat Français, une « Révolution nationale », « la plus légale des Révolutions », qui donne à la France un « nouveau spirituel ». Aussi l'auteur assure-t-il à son chef un « loyalisme résolu et fervent » de la part des catholiques. Mais il compte avant tout, cela va sans

---

(1) Deux ouvrages : L. Capéran, *France nouvelle et Action catholique*, 175 p., 12 × 18, *Editions du Clocher*, Toulouse, 1941, 12 fr. — G. Combès, *Lève-toi et marche, Les conditions du relèvement français*, 213 p., 12 × 18, E. Privat, Toulouse, 1941, 12 fr. (Paris, *Lethielleux*).

dire, sur la puissance de rénovation que représentent les nouveaux mouvements catholiques, tous tournés vers l'action. Il en décrit l'âme en style de théologien, dont les termes méritent d'être rappelés :

« Le propre des mouvements d'Action catholique est précisément d'avoir avivé le sens de l'Eglise et fait une *idée-force* de la notion de chrétienté. Certes, la préoccupation active du salut des autres est aussi ancienne que le christianisme, et celui-ci, dans son application rédemptrice et sa préparation universaliste, est contemporain de l'humanité. Ce n'est pas d'hier non plus que date le sentiment éprouvé en commun de notre responsabilité personnelle et collective, dans l'œuvre de la Rédemption. Mais ce qui est nouveau, à ce degré d'intensité et avec cette amplitude de vibration, ou plutôt, ce qui semble nous ramener à l'élan d'expansion de la primitive conquête évangélique, c'est cet esprit de solidarité agissante que l'Action catholique communique à ses adhérents, comme membres du Christ.

« Incorporation de tous les baptisés à un seul et même corps dont le Christ est la tête, dépendance universelle à l'égard du Christ et interdépendance de tous dans la circulation et le progrès de la même vie, responsabilité de chacun et de toute la communauté chrétienne dans l'accroissement de l'Eglise, c'est-à-dire dans l'édification du Corps mystique : cette doctrine, inculquée par saint Paul aux premiers fidèles, est redevenue familière aux militants de nos mouvements spécialisés. Ils lui doivent non seulement la plus haute inspiration de leur spiritualité mais le réalisme de leur organisation conquérante.

« Les deux idées directrices : *apostolat du milieu par le milieu*, *conquête de la masse*, sont l'application aux faits de cette vérité essentielle que l'Incarnation continue par l'Eglise et ses membres, en vue de constituer le Christ total. Le chrétien ne se retire pas de son milieu, à part soi, lorsqu'il s'incorpore au Christ et qu'il prend conscience et responsabilité de cette incorporation ; il entend incarner le Christ dans son milieu providentiel, y insérer avec soi, y faire croître en pleine vie l'influence du Christ. Déjà responsable de l'Eglise par sa dignité consciente de baptisé et de confirmé, mandaté de plus comme tel par sa mission officielle d'Action catholique, il veut rester dans la masse pour y devenir, Dieu aidant, le levain qui fait fermenter toute la pâte.

« Le cardinal Mercier, au plus fort de la Grande guerre, déclarait à son clergé qu'aucun enseignement n'importait plus à la rechristianisation de la société que la doctrine du Corps mystique. Quelques années plus tard, en Belgique et en France, au rayonnement des Instituts catholiques de Louvain et de Lille, la *Jeunesse ouvrière chrétienne* a tellement fait sien et mis en œuvre cet enseignement, qu'elle a mérité d'être donnée en exemple à l'Action catholique » (p. 148-150)

Le chanoine *Combès*, en forme plus oratoire, expose les conditions du relèvement français : redressement des esprits, retour aux vertus évangéliques, restauration de la Famille, refonte de l'Enseignement, rénovation de la Presse, réforme de l'Etat, remise en honneur du Travail, collaboration fraternelle des classes, amour de la Patrie. Tout l'ouvrage est un vibrant appel à la confiance et à l'action, surtout chrétienne, pour sauver la patrie, d'où cette conclusion :

« Seule, une force spirituelle peut y pénétrer et y faire jaillir la flamme génératrice. Or cette force — la preuve en est faite depuis des siècles — c'est la Religion.

« Ainsi saute aux yeux des moins avertis que c'est dans la mesure même où nous l'avons abandonnée que nous sommes tombés, de fléchissement en fléchissement, dans la pire des catastrophes.

« Plus qu'aucun autre peuple, en effet, notre patrie a été élevée au pied de la Croix et du Cœur saignant du Rédempteur dont elle fut la fille privilégiée, a eu l'immense faveur de voir ruisseler en elle des lumières et des grâces exceptionnelles qui ont fait fleurir dans son âme les plus belles vertus. Les grandeurs et les beautés de notre histoire ne se comprennent et ne s'expliquent, *Gesta Dei per Francos*, que par la foi ardente qui a animé notre race et lui a fait accomplir tant de merveilles.

« Certes, nous avons des compatriotes qui, tout en répudiant les leçons du Calvaire, sont restés d'admirables Français. Mais la plupart ne se doutent pas qu'ils portent en eux, enfoui sous le poids de leur laïcisme, le fonds évangélique amassé par leurs ancêtres. Nous constatons, en effet, quand pour exalter le sentiment national, ils expriment le meilleur de leur âme, que leurs paroles ont une résonance profondément chrétienne.

« Le *retour au Christianisme* est donc la condition fondamentale de notre salut.

« Ne cessons pas de mettre de plus en plus au point l'aménagement des forces matérielles de notre pays. Reconstruisons nos ponts, nos canaux, nos voies ferrées, nos villes. Réorganisons notre sol, notre industrie, notre commerce. Mais rappelons-nous que le corps n'est rien sans l'âme qui l'anime et préoccupons-nous de rendre sa grande âme à notre patrie en l'armant à nouveau des forces spirituelles qu'elle avait à peu près perdues. C'est l'unique moyen de lui faire retrouver ses traits glorieux et son prestige universel. » (p. 210-211).

J. D'A.

CHRONIQUE DES REVUES

1. **Revue d'histoire de l'Église de France.** Juillet-septembre 1939.

J. Eymard, O. M. C. : *Le P. Yves de Paris et le courant libertin*, p. 297-315.

Le P. Eymard étudie l'œuvre apologétique du P. Yves de Paris et précise en particulier la qualité des adversaires qu'il a combattus : 1. l'humaniste et philosophe Pomponazzi ; 2. les averroïstes et platoniciens ; 3. les sceptiques Montaigne et Charron ; 4. les libertins ordinaires. Le cas de Cyrano de Bergerac.

D'où cette conclusion :

« Cyrano de Bergerac est un excentrique et ne présente qu'un aspect du libertinage. Les autres libertins, ceux que j'appellerais volontiers les libertins sérieux, sont beaucoup plus dignes d'attention. Je me contenterai cependant de dire que si le P. Yves combat surtout les rationalistes padouans, les *grands esprits forts* du xvii[e] siècle s'inspirent surtout de l'Italie. Ainsi notre apologiste ne s'en prend pas à des chimères et s'il ne vise pas nommément ces écrivains, il combat au moins l'esprit qui les anime. Toutefois, je ne crois pas qu'il ait vu l'évolution qui se fait alors dans les milieux libertins. Sous l'influence de Montaigne et de Charron, scepticisme et déisme prennent lentement la place de l'aristotélisme padouan et du scientisme italien. Naudé, La Vayer, Guy Patin ne croient plus guère à l'influence des astres, au mouvement éternel des cieux, à la matière et à la forme. Ils prêchent déjà, en termes plus ou moins voilés, le naturalisme et préparent d'assez loin mais efficacement le siècle de Voltaire. Cette transformation du libertinage échappe à peu près complètement au P. Yves. Peut-on lui reprocher de ne l'avoir pas vue ? »

E. Sevrin : *La pratique des Sacrements et des Observances au diocèse de Chartres sous l'épiscopat de Mgr Clausel de Montals*, p. 316-344.

Après une étude locale très documentée sur le diocèse de Chartres, l'auteur conclut en généralisant :

« Au premier de ses trois volumes sur *le Prêtre français et la société contemporaine* (1815-1871), M. Brugerette a mis ce sous-titre : *La Restauration catholique.* Assurément, cela peut s'entendre. En regardant l'histoire par les sommets, on trouve au xix[e] siècle de grands noms, de grandes luttes, de grands résultats : la liberté d'enseignement, par exemple. Mais, j'ai regret de le dire, de mon point de vue d'historien local, adonné à une enquête dont je viens d'exposer une partie, je vois les choses différemment. Un déclin continu, voilà ce qui m'apparaît au diocèse de Chartres, principalement sous cette Monarchie de juillet, où M. Brugerette, d'un point de vue plus général et plus élevé, voit l'époque d'une « splendide renaissance » pour l'Eglise.

Bien loin qu'en 48 la société fût « revenue à des habitudes plus chrétiennes », dans nos campagnes elle s'en éloignait de plus en plus. La révolution de février fut une surprise politique, suivie d'une explosion de sentimentalisme : on se grisait du mot de liberté, sans savoir aucunement quelle tyrannie venait de prendre fin. Le grand démocrate, c'était Jésus : la Religion et la Liberté s'embrassèrent donc sur la place publique ; après quoi, elles se séparèrent, et chacun resta ce qu'il était : les hommes continuèrent à déserter l'église ; et les femmes, longtemps fidèles, imitaient déjà leur exemple. »

Revue d'histoire de l'Eglise de France, 1940, un seul fascicule, 256 p.

Dans l'Assemblée générale 1939 de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France, le vice-président G. Le Bras parle de la *Revue*, fondée en 1910 par Mgr Baudrillart, et de la *Société*, fondée en 1914 : Mémoire historique jubilaire (p. 5-13) fort précieux par les renseignements fournis sur l'activité de l'une et de l'autre, notamment de la revue dirigée par V. Carrière.

A. Dumas : *La notion de la propriété ecclésiastique du IXe au XIe siècle.*

Professeur de Droit à Aix et collaborateur de Mgr Amann dans le vol. VII de l'*Histoire de l'Eglise*, Fliche-Martin, M. Dumas étudie les origines de la propriété privée ecclésiastique du ixe au xiie siècle.

Double notion de l'Eglise : cité mystique, édifice sacré : le droit de propriété se rattache surtout à la seconde forme. Les propriétaires canoniques furent d'abord Dieu et le saint patron ; puis le clergé ; enfin, à l'époque en question, un laïque, d'où les abus de la sécularisation, sous des formes multiples.

Conclusion :

« Cette organisation de la propriété ecclésiastique pervertit le spirituel par le temporel. Attachant les clercs aux biens de ce monde, elle les poussait à servir avec plus de zèle leur seigneur terrestre que leur seigneur céleste. Elle ne favorisait pas non plus chez eux les vertus d'abnégation recommandées par la morale chrétienne. De grands maux en résultèrent : beaucoup d'hommes d'Eglise obtenaient leur *honor* par des tractations simoniaques, telles que promesses d'argent ou adulation du prince ; beaucoup aussi, plongés dans le siècle, vivaient comme des laïques et se refusaient à la continence. — Les esprits, soucieux de maintenir l'idéal évangélique, ne cessèrent de protester contre ces maux. Vers le milieu du xie siècle, les papes prirent sérieusement en mains la cause de la réforme : Nicolas II, puis Grégoire VII comprirent que tout le mal venait de l'investiture laïque. Alors commença « la querelle des investitures » qui libéra les églises de la domination séculière ».

II. **La nouvelle revue française**, 1941, juin et août.

Charles Autran : *Des origines du Christianisme* (1er juin 1941, p. 800-813).

Présentation sommaire des conclusions auxquelles conduit l'histoire renouvelée par les textes cunéiformes et les papyrus, lorsqu'ils sont in-

terprétés, c'est ici le cas, dans un sens rationaliste, qui glisse partout sa pointe, à l'occasion d'apports divers d'une science authentique : « Le progrès des fouilles, celui des études aussi, ne tardèrent point à apporter la preuve que, dans la plupart des cas, c'était en terre sumérienne — en Basse-Mésopotamie — ou dans les textes sumériens — langue savante la plus archaïque — que se trouvaient les prototypes les plus anciens connus » (p. 801). La langue sumérienne déborde le monde sémitique et la littérature hébraïque, loin d'être une source, est « tributaire d'un vaste courant sacerdotal et savant, remontant jusqu'au passé sumérien ». Le foyer des traditions sumériennes se place, soit dans l'Inde himalayenne, soit plutôt en Mésopotamie. La gnose en dépend, la Bible aussi. L'auteur, supposant à tort que cette dépendance exclut une originalité supérieure de la Bible, conclut à une formation légendaire de la personnalité du Christ, notamment de sa légende biographique. Il ne conteste pas l'existence du Christ, car « la suppression délibérée de la personnalité historique de Jésus-Christ suscite infiniment plus de difficultés et de contradictions qu'elle n'en saurait résoudre » ; mais il admet la formation d'une légende biographique parce que l'idée de salut existait et que des rois se sont présentés comme des sauveurs, des fils des dieux (803-804). De vagues ressemblances on induit la dépendance directe ; même le manichéisme et le mythriacisme réprouvés par l'Église prouveraient cette filiation, ainsi que les mystères païens, et enfin les légendes hindoues : d'une similitude on conclut à un emprunt certain, qui permet à l'auteur de brosser son « tableau des origines chrétiennes », tableau brillant et branlant, brillant par les éléments nouveaux qu'il utilise, mais branlant par l'inconsistance de la synthèse. Pour la consolider à fond, on parle d'un humanisme nouveau, eurasiatique, encore fort obscur et tout en surface !

Jacques Madaule : *A propos de mystique* (1er août), p. 243-247.

Réfutation très pertinente de ce mot de M. Abel Bonnard : « La mystique *qui veut vivre sur un échange d'amour avec Dieu* n'a plus cours ». L'auteur renvoie à l'ouvrage de Daniel Rops : « Mystiques de France ». Il montre un retour en faveur du vrai mysticisme, qui n'oppose pas l'amour à l'action, et même admet « une passivité active ». D'ailleurs, « la solitude du mystique n'est pas un isolement, ni sa retraite une absence. Il est présent au monde, d'une façon plus immédiate et plus efficace que beaucoup d'hommes d'action ». Il peut aussi y avoir des caractères propres aux mystiques d'un pays : il n'est pas inconvenant de parler des « Mystiques de France ».

III. **Voix françaises**, hebdomadaire catholique, paraît depuis le 17 janvier 1941 ; 30 numéros parus.

Deux séries d'articles hebdomadaires, de portée doctrinale et pratique à la fois, méritent une mention. Elles sont, l'une de Paul Lesourd, rédacteur en chef de la Revue, l'autre de Sertillanges,

qui a mis au service de la même cause son autorité de philosophe et de théologien, membre de l'Institut. Bornons nous à en indiquer les thèmes généraux.

1° Paul Lesourd a d'abord fait entendre en toute sérénité, la claire *voix de l'Eglise*, qui parle avec d'autant plus d'autorité qu'elle domine de haut les événements : Que veut l'Eglise ? — La position du Saint-Siège. — Uniquement former de parfaits chrétiens. — La ligne de démarcation entre le spirituel et le temporel. — Que fait l'Eglise ?

Il insiste spécialement et avec bonheur sur la distinction des deux domaines, d'où la conclusion : l'Eglise ne fait pas de politique, ni à l'intérieur des Etats, ni au dehors :

« A l'intérieur de chaque Etat, en maintes circonstances, la hiérarchie ecclésiastique, tout en ne se mêlant pas à la politique, ne peut pas cependant ne pas avoir des contacts avec les chefs politiques du pays. Quand un gouvernement légitime et respectueux de l'Eglise demande à celle-ci sa collaboration pour maintenir l'ordre et la paix sociale, pour contribuer aux œuvres d'assistance, pour maintenir le moral des citoyens, pour assurer l'éducation civique, morale et spirituelle des enfants, pour donner aux populations les secours spirituels et moraux dont elle ont besoin, comment les Evêques et les prêtres s'y refuseraient-ils ? Quand un chef d'Etat demande son avis à un chef ecclésiastique sur une question où sont intéressées les âmes, comment ne le lui donnerait-il pas ?

« L'Eglise fait-elle pour autant de la politique ? Non. Mais que la ligne de démarcation entre le spirituel et le temporel paraisse parfois mince, fragile et superficielle, il n'est pour s'en rendre compte que de constater combien dans notre vie quotidienne le spirituel, que nous le voulions ou non, que nous en tenions compte ou non, est mélangé au temporel. On voit très bien comment des chefs ecclésiastiques peu sages pourraient insensiblement franchir cette ligne de démarcation et glisser sur un terrain qui ne serait pas tout à fait le leur. On sait comment certains catholiques ont, à tort et abusivement, essayé parfois d'entraîner ainsi l'Eglise hors de son domaine, en la compromettant indûment.

« L'essentiel est d'avoir un épiscopat profondément attaché à la neutralité politique de l'Eglise, un épiscopat fermement décidé à ne jamais sortir de son rôle spirituel, un épiscopat qui, tout en pratiquant le loyalisme le plus absolu reste jalousement renfermé dans ses attributions et sur le terrain où il est souverain maître, même lorsqu'un gouvernement lui témoigne des égards et des marques de bienveillance » (N° 5).

Pas davantage au dehors :

« Le caractère international de l'Eglise n'a rien de commun avec les internationales marxiste ou communiste à bases purement politiques visant à abolir les frontières pour former une vaste démocratie où les citoyens vivraient uniformément sous les mêmes lois politiques. Le catholicisme n'a d'international qu'une doctrine spirituelle qui laisse aux diverses nations toute leur personnalité morale, qui laisse aux divers régimes politiques toutes leurs caractéristiques, toutes leurs particularités, toutes leurs traditions, tout leur système. L'Eglise désire seulement qu'il n'y ait là rien qui puisse empêcher ses fidèles de vivre conformément à la morale et aux lois divines. C'est ce qui amène parfois le Saint-Siège, gardien de l'orthodoxie, à signaler aux catholiques d'un pays certains dangers ou certains écueils à éviter. Ce nous est arrivé en

France, par exemple, plus d'une fois à travers les âges. Mais aucun catholique du pays auquel s'adressent les avertissements du Saint-Siège, à plus forte raison aucun catholique d'un pays étranger, n'a jamais le droit d'exploiter *politiquement* ce qui est uniquement spirituel.

« Les mots d'ordre envoyés par le Pape à travers la chrétienté ne visent que le bien et le bonheur spirituel des âmes et sont très compatibles avec le caractère essentiellement français de l'Eglise de France, essentiellement allemand de l'Eglise d'Allemagne, essentiellement anglais de l'Eglise d'Angleterre. Quand un conflit international éclate et que le clergé et les fidèles d'une nation s'y trouvent mêlés en tant que particuliers, ils remplissent leur devoir patriotique comme les autres citoyens, mais ils ne devraient jamais mettre en cause Dieu et la religion » (N° 10).

P. Lesourd montre ensuite, depuis le n° 11 surtout, la place que tient l'Église dans l'actuelle Révolution nationale française, mais toujours avec le souci de montrer l'aide que la religion peut accorder aux forces saines ou de la défendre contre les déformations ou malentendus sinon les calomnies anciennes et modernes ; depuis le n° 18, avec courage il dénonce le mal fait à la France par le laïcisme.

2° C'est la *Rénovation morale de la France* qu'a en vue le R. P. Sertillanges et tout en envisageant le sujet de très haut, il a le don de le mettre à la portée de tous. D'ailleurs les aspects envisagés sont d'un intérêt universel ; après quelques principes sur la primauté du moral (N° 1) ou sur la vie privée (N° 2), il a abordé la famille et a traité nombre de sujets qui la touchent de près ou de loin (N° 3-15). Pour exalter le rôle de la femme, même en dehors du foyer, il crée une expression heureuse quand il parle de *maternité sociale* :

« Pour les combats du bien, la maison est le quartier général de la femme ; ce n'est pas son unique champ de bataille. Elle doit épouser son mari non seulement pour ce qu'il est, mais pour ce qu'il fait, pour la place qu'il tient et qui devient ainsi sa propre place. Elle doit aimer en lui le travailleur, le citoyen, le savant, l'homme d'action civile ou religieuse autant que le père de ses enfants. Et quand ceux-ci seront nés, elle prendra à tâche qu'ils soient heureux, oui, mais aussi qu'ils deviennent utiles. Toute la famille humaine est son foyer ; tous les hommes sont ses frères ; toute la richesse sociale doit l'inquiéter comme son patrimoine, et la patrie, quand elle est en souffrance, ne sera-t-elle pas son ardente sollicitude ?

« Dumas fils a écrit : « La maternité est le patriotisme des femmes ». Je le veux bien ; mais à charge d'élargir le mot maternité, comme lui-même y invite. Une mère suit ses fils partout où ils vont. Elle veut achever ce qu'elle donne. Le lait maternel ne fournit le sang nécessaire au pays qu'à de multiples conditions dont le souci s'impose aux dispensatrices. C'est toute l'éducation ; mais c'est ensuite le concours, l'influence, la collaboration sous toutes les formes à sa portée, que doit inclure la femme dans ce mot symbolique : la maternité » (N° 15).

La morale doit diriger aussi la politique (16-21), comme est elle elle-même soutenue par la religion (22-25). Elle doit éclairer le savant (26-27) et inspirer l'artiste et ce dernier sujet est traité, on le sent, avec une sympathie particulière par le P. Sertillanges. Relevons-y ce passage contre la théorie abusive de l'*art pour l'art* :

« A première vue, on doit pourtant accorder que la théorie de l'art pour l'art, prise sans correctif, fait figure de paradoxe. Rien n'est sans règle en cette vie. Toute puissance anarchique est néfaste, et anarchique signifie qui ne reconnaît pas de loi, au regard de soi-même ou envers son milieu vivant. L'art reconnaît sa propre loi comme tel, et c'est le beau. D'accord ! Mais refuser toute autre considération, c'est comme si un chauffeur d'automobile disait : je fais marcher ma bagnole, et si elle marche bien, c'est-à-dire à bonne allure et sans panne, tout est bien pour moi ; je ne m'occupe pas de savoir où elle va, et si un enfant est écrasé sur la route, cela ne me regarde pas.

« Qu'on fasse de l'art ou non, on est, d'abord, en marche vers sa destinée, et cela en compagnie d'autres humains : double fait dont on ne peut refuser de tenir compte. L'art est une spécialité ; mais l'exercice de l'art est un acte. L'œuvre tombe dans un milieu où elle agit. Elle n'y tombe point par hasard ; elle s'adresse délibérément à un public, dont l'attention est sollicitée par tous les moyens dont l'auteur dispose. Dieu sait de quel désir sont possédés ces hommes qui prétendraient ignorer leur milieu ! Ils attaquent ; ils provoquent : ont-ils le droit d'ignorer le résultat ?

« On ne peut se retirer du monde pour les responsabilités, quand on s'y introduit pour l'action. Et comment ne pas s'y mêler, alors même qu'on le voudrait ? C'est par lui-même que l'art est chose sociale. Il exprime la vie en communion intime avec les vivants. Il offre à ses fidèles une ambiance, une atmosphère à respirer, une nourriture à assimiler. Peut-il s'exposer, sous prétexte d'indépendance technique, à être asphyxiant ou empoisonneur ? Flaubert a écrit : « L'art, comme une étoile, voit la terre rouler sans s'en émouvoir. Scintillant dans son azur, l'art ne se détache pas du ciel ». Cela est beau ! Je veux bien qu'on parle ainsi de l'art. Mais l'artiste ? Peut-il s'abstraire aussi de son humanité ? La phrase de Flaubert, ainsi entendue, aggraverait le cas de la fameuse *tour d'ivoire* ; il la placerait dans Sirius » (N° 28).

IV. **The Irish ecclesiastical record**, mars et mai 1941.

S. O'Brien, O. F. M., *The universal mediation of Mary*, p. 193-212.

L'auteur expose la doctrine de « la médiation universelle de Marie » en conformité avec les vues exprimées par le professeur Lebon dans son étude récente (voir *Année théologique* 1940, p. 156-157). Voici la fin de l'argumentation :

« Il est donc clair qu'une fois décrétée l'économie de la Rédemption incluant chez Marie la maternité réelle du Rédempteur en tant que Rédempteur que sa charge de Corédemptrice ou d'intime et immédiate associée du Sauveur dans son acte de rédemption suit, non par voie de *convenance*, mais bien comme par une conséquence nécessaire et naturelle. Et si Marie fut ainsi intimement associée à Jésus par la volonté de la bienheureuse Trinité, non pas purement de fait, mais par droit et de nécessité dans l'acquisition du mérite de la rédemption objective, il suit inévitablement et sans besoin d'autre preuve que Marie est perpétuellement associée à Jésus devant la bienheureuse Trinité dans la Rédemption subjective, c'est-à-dire dans l'obtention et la distribution actuelles des grâces. Ayant payé le prix complet, *quantum ad se pertinebat*, pour employer les paroles d'or du pape Benoît XV, le titre de Marie aux prérogatives de Corédemptrice et de Médiatrice de toutes grâces est un titre de

justice et non simplement d'équité. Mais il faut toujours avoir présent à l'esprit que si Marie doit sa charge de Corédemptrice et de Médiatrice de toutes grâces à la divine bienveillance seule, ce fut la même bienveillance divine et le même décret qui firent Marie Mère du Rédempteur comme Rédempteur » (p. 211).

M. Quinlan, S. J. : *La dévotion au Sacré-Cœur* (suite) (p. 248-262) :

L'auteur poursuit une enquête historique sur le Moyen Age. D'abord chez les dominicains : Saint Thomas, saint Albert le Grand, Eckart, Tauler, Suzo, les religieuses dominicaines du Moyen Age ; puis les Ermites de saint Augustin et les chanoines réguliers de saint Augustin, surtout Ruysbroek et Thomas a Kempis.

P. Mc Kevitt : *Pope Leo XIII and social Reform* (p. 438-458) :

Occasion et but de l'Encyclique *Rerum Novarum* ; controverses et applications diverses ; influence croissante dans le domaine social.

R. Hamilton : *La philosophie de la mort de Thomas Morus* (p. 452-460) :

Réflexions tirées de l'ouvrage des « Quatre fins dernières » ; en cette matière, l'intelligence doit s'aider de l'imagination pour réaliser pleinement ces vérités, et leurs conséquences dans la vie.

V. **Razon y fe.** Revista mensual Hispano-americana, 1941.

J. Iriarte-Ag. : *La filosofia de J. Ortega Gasset* (février, p. 102-115) :

Un premier article contient une étude d'ensemble sur la personnalité d'Ortega. Un second montrera comment se déroule cette activité philosophique dans la ligne culturelle qui est la sienne ; et un troisième montrera le contenu philosophique de son œuvre (p. 115). Seul a paru le premier article qui fixe dans ses grandes lignes la position du philosophe.

J. Iriarte Ag. : *Le sens spiritualiste de la philosophie de Bergson* (mars, p. 196-210) :

1. Présentation de l'auteur, ses affinités avec le catholicisme ; 2. Exposé sommaire du bergsonisme ; 3. Mérites de l'œuvre, ses résultats heureux ; 4. Ses lacunes.

« Le spiritualisme dans la philosophie moderne marque une supériorité d'action, oui, mais une supériorité très vague sur le matérialisme : il nie que ce qui est mesurable et uniquement corporel soit capable d'expliquer le monde idéal et psychique ; il peut nier que la vie cérébrale facilite la vie mentale mais cette vie cérébrale n'implique pas une substance-esprit dans laquelle on reçoit le spirituel et encore moins que cette substance soit libre, indépendante intrinsèquement de la matière et immortelle. Bergson lui-même, champion du spiritualisme, dans la conférence : *l'Ame et le Corps* et en réponse à cette question : l'âme survit-elle au corps ? s'exprimait d'une façon très catégorique 28 avril 1912 » (p. 203-204, note).

Mais le philosophe a beaucoup progressé depuis lors, vers un spiritualisme plus parfait.

J. d'A.

TABLE GÉNÉRALE

ÉTUDES

CHRONIQUES

Philosophie (A. Sage) :

BIBLIOGRAPHIE

AUTEURS ÉTUDIÉS OU RECENSÉS (ouvrages ou * articles)

Nihil obstat : Vesontione, die 15 Septembris 1941 A. DROUET, can. cens.

BESANÇON. — IMPRIMERIE DE L'EST

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

Maxence Van der Meersch : *Pêcheurs d'hommes*, 318 p. Albin Michel.

Les Jocistes, ces pêcheurs d'hommes dont Van der Meersch se fait l'historien enthousiaste, sont des ouvriers devenus par la grâce du Christ des apôtres, et quelquefois des anges et des martyrs. Chaque époque a ses témoins de l'Evangile, et le petit porteur de journaux qui se fait assommer parce qu'il crie un journal catholique rejoint sans s'en douter les porteurs de la bonne nouvelle des origines. Comme aux premiers temps, ce sont des hommes du peuple qui s'adressent à leurs semblables et transforment leur milieu. Il était donc assez convenable qu'un écrivain réaliste, lauréat du prix Goncourt en 1936, pour son roman *l'Empreinte du Dieu* qui reçoit en ce moment les honneurs du film, s'occupât de traiter ce sujet en dehors de toute littérature et avec une certaine verdeur populaire. Mais si Van der Meersch excelle à rendre les détails vulgaires et même grossiers qui pullulent dans la vie du peuple, il sait aussi admirablement traduire la vie intérieure de ses personnages et s'élever avec eux jusqu'aux plus hauts sommets de l'idéal évangélique et de la mystique. Témoin cette description d'une messe entendue par le Jociste pendant une occupation d'usine :

« Je me recueillis, je priai comme je n'avais jamais prié, je pense. Peut-être, parce que jamais justement, je ne m'étais senti si seul, si faible, si impuissant, sans une assistance miraculeuse. Et je m'offris tout entier. J'acceptai le sacrifice de moi-même, j'implorai pitié pour cette foule avec tant de violence que je dus cacher ma figure, parce que je pleurais. Je ne sais si c'est à cause de mes angoisses à cette heure, de mes tristesses, de mes doutes, et de mes craintes, mais c'est là que m'a été révélée la messe avec sa signification symbolique. Sur cet autel, le sacrifice du Christ se répétait comme il avait voulu qu'il se répétât tous les jours : le partage de sa chair et de son sang pour le salut des hommes. Et pour nous faire comprendre à tous que toute notre vie ne devait être aussi que sacrifice. Je compris que la messe au fond c'est la vie, et que toute notre vie doit être une messe ».

Le Jociste de Van der Meersch connaît toutes les difficultés de la vie matérielle ; c'est un pauvre qui travaille durement et qui chôme parfois comme les autres ouvriers, il ne diffère d'eux qu'à cause de son âme qui est vraiment royale par la magnificence de son désintéressement et de sa générosité. N'ayant rien pour lui-même, il tend une main fraternelle à ses frères « aux pauvres types qu'il

s'agit de remonter ». Telle est la merveilleuse originalité de la méthode d'apostolat inventée par l'abbé Cardyn : l'ouvrier vient au secours de l'ouvrier pour le redresser, le réconforter, le rechristianiser : « Parce qu'il le connaît, il l'aime lui son peuple, qui l'a vu naître, au milieu duquel il vit. Il le sait sale, trop souvent bas, misérable, bien sûr, mais il se souvient lui-même de tout ce qu'il a souffert, de tout ce qu'il lui a fallu d'énergie pour ne pas tomber, et il comprend. Et il sait aussi qu'il en est, dans cette foule, beaucoup d'autres comme lui, capables de lutter, de monter et à qui on ne tend pas la main ».

On recueille de la lecture de ce beau livre, dont certains passages peuvent cependant choquer ceux qui ne connaissent point les vilaines choses de la vie, l'impression réconfortante qu'une élite peut se former dans le peuple, simplement par le moyen d'une vie chrétienne bien comprise et bien pratiquée. Ces êtres rares sont capables de soulever la masse comme un ferment et de rééduquer leurs compagnons de labeur, trop souvent aveuglés par leurs sens. Eux seuls sont à même d'aborder avec eux certains sujets dont les prêtres n'osent pas parler les premiers. Et cependant tant qu'on n'aura pas instruit le peuple sur le dévoir de la pureté et restauré la discipline des mœurs selon la loi divine, il n'y aura pas de renaissance possible. Cette jeunesse pure et conquérante fera donc une œuvre de propreté morale et d'assainissement, en devenant l'auxiliaire des confesseurs. Cela se voit si bien dans Van der Meersch. « Tout cela intéressait énormément mes types, raconte le Jociste. Ils m'écoutaient. Le temps du déjeûner, du goûter passait comme un éclair. J'étais content. On ne causait plus de l'amour comme des malpropres, mais en hommes, gravement, sérieusement. Je sentais qu'on ne leur avait jamais parlé ainsi. Et je me disais peut-être aussi que, si on leur avait expliqué sur la femme et l'amour ces choses-là et de cette façon, ils n'auraient jamais rien trouvé là-dedans de risible ni de sale, et ne se seraient pas pourris ».

Quand le moment sera venu de refaire une France, souhaitons qu'il y ait à leur poste de travail beaucoup de ces pêcheurs d'hommes.

R. Kokel.

Jérôme Tharaud de l'Académie française et Jean Tharaud : *Le Rayon Vert*, 243 p., Plon, 1941.

Sous le titre des *Mille et un jours de l'Islam*, Jérôme et Jean Tharaud ont entrepris de raconter en quatre volumes, dont deux ont déjà paru : *Les cavaliers d'Allah* et les *Grains de la Grenade*, l'histoire de notre Afrique du Nord depuis l'invasion des Arabes au temps des premiers successeurs de Mahomet, jusqu'à notre établissement au Maroc avec Lyautey. Le 3e volume *Le Rayon Vert* commence au XIIe siècle de notre ère avec l'histoire des luttes menées par les Arabes d'Espagne soutenus par les Berbères du Maroc et d'Algérie pour se maintenir en Espagne, après leurs triomphes passagers et la chute du Califat de Cordoue. Le volume s'achève par la vic-

toire des souverains espagnols Ferdinand et Isabelle la Catholique en 1492, victoire qui refoula définitivement les Arabes en Afrique. La chute du royaume de Grenade, dernier lambeau de terre espagnole auquel ils s'accrochaient encore et les infortunes de Boabdil ont fait penser à ce dernier éclat de lumière que l'on croit apercevoir sur les eaux après le coucher du soleil d'où ce nom de Rayon vert.

Ce qui fait l'originalité de cette suite de grands tableaux et de scènes dramatiques c'est qu'elle est une histoire de l'Afrique contée à l'aide des historiens arabes et regardée pour ainsi dire du point de vue africain et non plus comme nous l'avons toujours fait de notre point de vue espagnol et français. Et cela fait une différence. Il est évident en effet qu'un historien arabe ne considère pas la mort de saint Louis à Tunis du même œil qu'un bon chrétien de chez nous.

Les illustres auteurs ont employé leur merveilleux talent à débrouiller l'écheveau interminable des contes et des poèmes arabes. Ils ont mis de la clarté et de l'intérêt dans ce fatras de récits semés de luttes, de trahisons, de meurtres, de batailles, comme un cauchemar. C'est un travail de longue patience par lequel ils contribueront à mieux explorer la mentalité et l'âme lointaine et profonde de ces peuples d'Afrique du Nord, dont le sort est intimement lié au nôtre et que nous connaissons encore beaucoup trop superficiellement.

R. KOKEL.

MARIE GEVERS, de l'Académie royale de Belgique : *Paix sur les champs*, in-16, 245 p. Plon, 1941.

Écrivain français de nationalité belge, Marie Gevers a vu son original et sincère talent consacré par l'Académie royale de Belgique qui l'a reçue parmi ses membres, il y a plusieurs années. Elle mérite l'accueil le plus favorable du public. Son talent est du meilleur aloi. Elle excelle dans la description des scènes de la vie campagnarde, des paysages nostalgiques de la Campine et des Flandres, et des âmes simples des paysans.

Le roman qu'elle publie sous le titre *Paix sur les champs* est l'attachante histoire de cinq foyers, « de cinq demeures humaines, autant que la main a de doigts. A certains moments, les habitants de ces cinq foyers se rendirent les uns chez les autres ou bien ils se rencontrèrent en allant aux champs. Ils ignoraient que leurs pas traçaient les lignes de leur destinée. Parfois ils trouvèrent la mort, parfois l'amour ». Le théologien note avec satisfaction que dans les scènes de la vie de ce peuple chrétien, les fautes qui ne sont point voilées gardent cependant leur caractère de déchéance et de péché, et qu'elles appellent une expiation en ce monde ou en l'autre.

ALIDA et PIERRE CALEL : *La Terre du bon Dieu*, 11e mille, 200 p., in-16. Editions du Clocher. Toulouse (chez Casterman).

Ce roman auquel l'Académie française a décerné le prix Fabien vient d'être réédité pour la plus grande joie de ceux qui s'intéressent à l'apostolat des paroisses rurales. Nous n'oserions cependant

jurer que ce curé d'une pauvre paroisse abandonnée du Quercy qui se fait laboureur et trace péniblement le sillon derrière ses bœufs obtiendrait encore aujourd'hui des compliments aussi émus de son évêque. L'époque où l'on se demandait si les prêtres ne seraient pas obligés d'embrasser un métier manuel n'est pas encore bien éloignée de nous. Mais on ne peut plus regarder cette situation comme un idéal.

Au demeurant, le prêtre apparaît dans le roman comme un héros sympathique, toujours parfaitement digne et parfois héroïque.

O. P. Gilbert : *La légion des vivants*, in-16, 248 p., Plon, 1941.

Il y a trois parties d'inégale longueur dans ce livre : d'abord deux nouvelles écrites avec assez de verve et un art consommé du dialogue. Toutes deux sont exaltantes et glorifient la vie héroïque soit des officiers qui montent la garde aux confins de notre empire, soit des pilotes de ligne qui accomplissent chaque jour le plus périlleux des raids aériens, et risquent cent fois leur vie, simplement pour que le courrier puisse arriver à l'heure... ou avec quelques heures d'avance.

La troisième partie est constituée par une série de courtes biographies, de vies héroïques. C'est la *Légion des vivants*, qui donne son titre à l'ouvrage. L'auteur, qui en a assez des proses négatives et destructives, exhorte ses compatriotes à reprendre courage. « La France, vaincue, dit-il, reste un grand peuple. On y trouvera certainement des équipes de relève. On vous a beaucoup parlé des salauds et des gredins. Si on parlait un peu des braves gens ? »

Ces braves gens, ce sont un mineur qui a tout perdu, et qui repart à zéro, avec un courage tranquille ; des pilotes de Marignagne qui accomplissent inlassablement leurs voyages, malgré les difficultés accrues ; des administrateurs des colonies, des capitaines de navires ; un missionnaire des Gonaives en Haïti qui repart, le cœur lourd, panser des plaies, consoler des hommes, lutter contre la sottise et la méchanceté, répandre des prières ; un paysan français qui pendant la guerre, envoyait tout son prêt à ses parents ; une bonne et sainte femme du Nord, qui n'a jamais pensé qu'aux autres et qui devant le sacrifice total de tout ce qu'elle possédait n'a qu'un mot : « Je ne perds nullement courage. Si mon mari revient, nous recommencerons » ; etc. O. P. Gilbert fait une bonne action en présentant cette collection de beaux exemples. C'est parce qu'ils sont *Légion* sur notre terre de France que nous espérons le relèvement et la renaissance, qui ne viendra pas seulement des beaux plans et des belles paroles mais surtout de l'action des grands cœurs.

Ch. Foing : *L'épanouissement d'une Ame aux radieuses Leçons de la Vierge*, in-16, 290 p., chez l'Auteur, à Decize (Nièvre)), 1939.

Sous ce titre prometteur, le chanoine Foing nous offre un livre de spiritualité générale, mais rattachée à la piété mariale, en s'appuyant spécialement sur la vie de sainte Bernadette. On le voit, le dessein est assez complexe. En réalité, l'ouvrage n'est pas une histoire, ni de la

Vierge, ni de Bernadette. Ce n'est pas une étude austère destinée à de savants spécialistes, bien qu'il groupe des articles parus en revue. En fait, je le comparerai à un recueil d'entretiens de retraite. La première partie traite du désir de la perfection, et des dévotions qui la caractérisent : dévotion à Marie, celle qui est la plus saillante en Bernadette, dévotion à Saint Joseph et dévotion à Notre-Seigneur : tout cela caractérise bien la perfection, bien qu'on puisse aussi, avec l'auteur, y voir des *moyens*. En fait, les moyens nous semblent plutôt indiqués dans la seconde partie, qui expose la lutte contre le péché et la pratique des vœux de religion. La troisième a pour thème les vertus théologales, avec insistance particulière sur la *prière* et la *pénitence* pour les pécheurs. Si l'on ne risquait d'accuser trop le dessin d'un tableau qui vaudra surtout par son coloris, il serait aisé de discerner les trois voies dans le plan général de l'ouvrage. Mais il vaut mieux se contenter d'observer que l'auteur a traité son sujet avec l'éloquence des maîtres chrétiens de la parole et une science de la vie spirituelle qui révèle son expérience en même temps que son zèle.

J. d'Aubray.

Maurice Lewandowski : *L'auteur inconnu de l'Imitation de Jésus-Christ*, 1 vol. XII, 234 p., 12×18, Paris, Plon, 1940.

Disons tout d'abord que ce nouvel ouvrage sur un problème aussi ardu que passionnant ne résout pas l'énigme posée depuis le XVIe siècle ; mais en examinant successivement les titres des auteurs supposables, grâce aux travaux antérieurs sur le même sujet, M. Lewandowski en vient à établir qu'aucun d'eux, jusqu'ici du moins, ne saurait être l'auteur tant cherché. D'autre part cependant, il établit nettement l'origine particulière du IVe Livre et en s'appuyant sur la critique interne il attribue aux Pays-Bas le lieu de composition de l'*Imitation*, tout en relevant les influences italiennes subies par l'écrivain anonyme, ou pour mieux dire, par le moine compilateur de ce chef-d'œuvre à la fois si pieux, si confiant et si pondéré. Chemin faisant, notre guide cueille et cite tout un admirable florilège en l'honneur de l'*Imitation*, où figurent des historiens de marque tels que Michelet et Henri Martin, des savants comme Ampère, des philosophes comme Leibnitz, et jusqu'au fameux procureur du S. Synode russe, Pobiedonostzef. A noter que la France fut un excellent milieu de diffusion de l'*Imitation*.

Si ce travail consciencieux qui succède à tant d'autres sur l'auteur de l'*Imitation* ne satisfait pas entièrement notre légitime curiosité, il contribuera, à n'en pas douter, à donner le goût de lire le livre incomparable qui a dépassé 3.000 éditions en toute langue, car il est écrit avec cette ferveur latente et communicative qui suscite des lecteurs, même parmi les esprits les moins initiés à la spiritualité chrétienne. Livre de tous les temps, l'*Imitation* est par excellence la lecture apaisante, consolante et réconfortante de notre temps.

A. Maniglier.

Jack Sauger : *Edouard Branly*, 1 vol. 14×20, 94 p., Plon 1940.

En quelques chapitres suggestifs, l'auteur campe devant nous le savant « chercheur » et « découvreur » qui se passionne de très bonne heure pour les « recherches scientifiques désintéressées, sans aucun souci de bénéfice matériel ». Sorti premier de l'Ecole Normale, il « accumule diplômes sur diplômes » en matières physiques et mathématiques, entre dans l'enseignement, pour y poursuivre ses

études tout en assurant sa subsistance. Son mariage, en lui apportant des charges nouvelles, l'amène à demander à la médecine des ressources supplémentaires et c'est à 33 ans qu'il entreprend ses études médicales ; il exercera pendant 25 ans les obscures fonctions de médecin de quartier, sans d'ailleurs s'y enrichir puisqu'il traitait gratuitement « les cas intéressants » et que presque tous lui « enseignaient quelque chose ».

Mgr d'Hulst eut la main heureuse, le jour où en quête de professeurs pour l'Institut catholique de Paris en formation, il offrit une chaire de physique et un laboratoire au jeune professeur qui venait de quitter l'Université. C'est dans cet humble laboratoire (un ancien dortoir du couvent des Carmes) que Branly, doué de cette « longue patience » qu'est le génie, devait aboutir au fameux « tube de limaille » qui serait une des grandes découvertes des temps modernes et le principe de la T. S. F.

Cette courte biographie cent fois plus attachante et plus dramatique qu'un roman, met en relief le mérite de ce savant modeste et persévérant, ennemi de la gloire, longtemps ignoré des pouvoirs officiels, dont la presse annonçait la mort, à 94 ans, à la 7e page du journal, la 1re ayant ses colonnes envahies par « un acteur quelconque de cinéma ». A. MANIGLIER.

En dernière heure nous arrivent les deux livres ci-dessous, sur lesquels nous comptons revenir dans des chroniques ultérieures :

FRANCE 1941, la Révolution nationale constructive, un bilan et un programme. 544 pages ; 75 fr. (Alsatia).

« ...Ce livre répondrait à son objet essentiel si, en dressant un bilan et un programme de notre révolution nationale commencée, il proposait aux Français des notions positives propres à les éclairer sur leur destin, susceptibles de se transformer en idées-forces et de les guider dans leur tâche ; si, en même temps, l'étranger pouvait y trouver une claire vue de ce que la France, vaincue, consciente de ses erreurs d'hier et de sa misère présente, mais fidèle à elle-même et à son génie, est résolue à faire non seulement pour se sauver mais pour jouer son rôle, loyalement et avec dignité, dans l'Europe qui va sortir de cette guerre.

« Philosophes, moralistes, historiens, ou simplement hommes de métier, maîtres dans leur métier et qualifiés par leur passé et leur caractère pour en parler avec expérience et intelligence, aussi avec amour et avec les exigences de l'amour (et pour le dominer), des hommes différents, que séparent ou distinguent les milieux, les activités et les tempéraments, mais qui ont en commun le dévouement à la Cité, le sens du réel et le respect des valeurs chrétiennes, témoignent ici de leur souci d'apporter leur part à l'œuvre de la rénovation française. » (*Introduction.*)

LOUIS CHAIGNE et ALBERT GARREAU : *Anthologie de la Littérature spirituelle*, préface de Maurice Brillant, 33 fr. (Alsatia).

Ce volume réserve une place de choix aux mystiques contemporains : une Sainte Thérèse de Lisieux, une Lucie-Christine, une Sœur Elisabeth de la Trinité, d'autres encore. Mais il recueille aussi des textes empruntés à des auteurs spirituels qui ne sont pas des mystiques. On prêtera attention à la diversité des types humains ici repré-

sentés. Il y a des religieux et des religieuses : un P. Giraud, un P. Clérissac, un P. de Grandmaison, la Mère Cécile Bruyère... ; des prêtres : un Charles Huvelin, un Henri Bremond, un Georges Frémont... ; de grandes dames telles qu'Elisabeth Leseur ; des écrivains laïques : un Huysmans, un Bloy, un Retté, un Edmond Joly, un Goyau, un Du Bos, un Malègue ; une artiste de théâtre : Eve Lavallière ; le charmant ménage Dupouey ; etc...

Aussi bien — et la table des matières est saisissante à cet égard — rencontre-t-on dans ce livre les principaux thèmes de la vie spirituelle, et, disons-le, de la vie tout court : la louange et l'adoration, l'amour, le mariage, l'enfant, le bonheur, la souffrance, la maladie, la tentation, la joie dans toutes ses formes, l'épreuve sous ses manifestations nombreuses.

---

*